ومضات

اسم الكتاب : .... ومضات

المؤلف : .... آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﵀

إعداد وتحقيق : .... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀

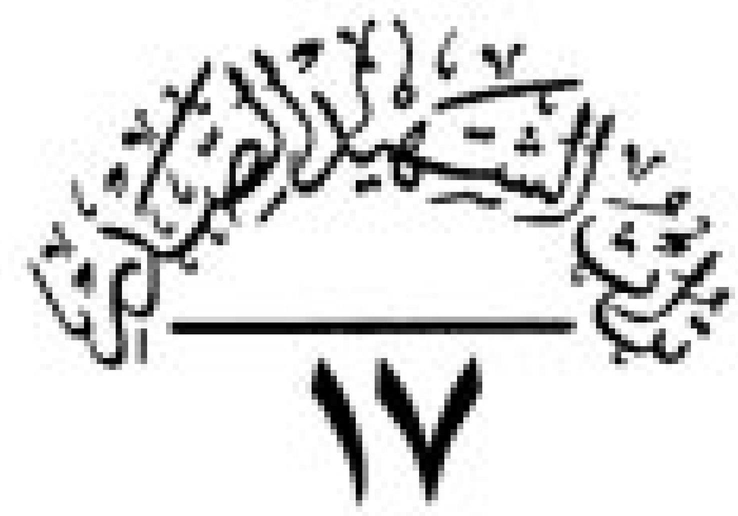
الناشر : .... مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر ﵀

الطبعة المحقّقة في المؤتمر : .... الأُولى

تأريخ الطبع : .... ١٤٢٨ هـ

الكميّة : .... ٣٠٠٠ نسخة





ومضات

مجموعة من مقالات ومحاضرات ووثائق

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

إعداد

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره



بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤتمر :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

منذ منتصف القرن العشرين، وبعد ليل طويل نشر أجنحته السوداء على سماء الأُمة الإسلامية لعدة قرون، فلفّها في ظلام حالك من التخلّف والانحطاط والجمود، بدأت بشائر الحياة الجديدة تلوح في اُفق الأُمّة، وانطلق الكيان الإسلامي العملاق ـ الذي بات يرزح تحت قيود المستكبرين والظالمين مدى قرون ـ يستعيد قواه حتى انتصب حيّاً فاعلاً قويّاً شامخاً بانتصار الثورة الإسلاميّة في إيران تحت قيادة الإمام الخميني ﷺ يقضّ مضاجع المستكبرين، ويبدّد أحلام الطامعين والمستعمرين.

ولئن أضحت الأُمّة الإسلاميّة مدينة في حياتها الجديدة على مستوى التطبيق للإمام الخميني ﷺ فهي بدون شك مدينة في حياتها الجديدة على المستوى الفكري والنظري للإمام الشهيد الصدر ﷺ، فقد كان المنظّر الرائد بلا منازع للنهضة الجديدة؛ إذ استطاع ـ من خلال كتاباته وأفكاره التي تميّزت بالجدة والإبداع من جهة، والعمق والشمول من جهة اُخرى ـ أن يمهّد السبيل للأُمّة ويشقّ لها الطريق نحو نهضة فكرية إسلاميّة شاملة، وسط ركام هائل من التيّارات الفكرية المستوردة التي تنافست في الهيمنة على مصادر القرار الفكري والثقافي في المجتمعات الإسلاميّة، وتزاحمت للسيطرة على عقول مفكّريها وقلوب أبنائها المثقّفين.

لقد استطاع الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﷺ بكفاءةٍ عديمة النظير

أن ينازل بفكره الإسلامي البديع عمالقة الحضارة الماديّة الحديثة ونوابغها الفكريّين، وأن يكشف للعقول المتحرّرة عن قيود التبعيّة الفكريّة والتقليد الأعمى، زيف الفكر الإلحادي، وخواء الحضارة الماديّة في أُسسها العقائديّة ودعائمها النظريّة، وأن يثبت فاعليّة الفكر الإسلامي وقدرته العديمة النظير على حلّ مشاكل المجتمع الإنساني المعاصر، والاضطلاع بمهمّة إدارة الحياة الجديدة بما يضمن للبشريّة السعادة والعدل والخير والرفاه.

ثم إنّ الإبداع الفكري الذي حقّقته مدرسة الإمام الشهيد الصدر، لم ينحصر في إطار معيّن، فقد طال الفكر الإسلامي في مجاله العام، وفي مجالاته الاختصاصيّة الحديثة كالاقتصاد الإسلامي والفلسفة المقارنة والمنطق الجديد، وشمل الفكر الإسلامي الكلاسيكي أيضاً، كالفقه والأُصول والفلسفة والمنطق والكلام والتفسير والتاريخ، فأحدث في كل فرع من هذه الفروع ثورةً فكريّة نقلت البحث العلمي فيه إلى مرحلة جديدة متميّزة سواء في المنهج أو المضمون.

ورغم مضيّ عقدين على استشهاد الإمام الصدر، ما زالت مراكز العلم ومعاهد البحث والتحقيق تستلهم فكره وعلمه، وما زالت الساحة الفكريّة تشعر بأمسّ الحاجة إلى آثاره العلميّة وإبداعاته في مختلف مجالات البحث والتحقيق العلمي.

ومن هنا كان في طليعة أعمال المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر إحياء تراثه العلمي والفكري بشكل يتناسب مع شأن هذا التراث القيّم.

وتدور هذه المهمّة الخطيرة ـ مع وجود الكمّ الكبير من التراث المطبوع للشهيد الصدر ـ في محورين:

أحدهما: ترجمته إلى ما تيسّر من اللغات الحيّة بدقّة وأمانة عاليتين.

والآخر: إعادة تحقيقه للتوصّل إلى النصّ الأصلي للمؤلّف منزّهاً من الأخطاء التي وقعت فيه بأنواعها من التصرّف والتلاعب والسقط... نتيجة كثرة الطبعات وعدم دقّة المتصدّين لها وأمانتهم، ثمّ طبعه من جديد بمواصفات راقية.

ونظراً إلى أنّ التركة الفكرية الزاخرة للسيّد الشهيد الصدر ﵀ شملت العلوم

والاختصاصات المتنوّعة للمعارف الإسلاميّة وبمختلف المستويات الفكريّة، لذلك أوكل المؤتمر العالمي للشهيد الصدر مهمّة التحقيق فيها إلى لجنة علمية تحت إشراف علماء متخصّصين في شتّى فروع الفكر الإسلامي من تلامذته وغيرهم، وقد وُفّقت اللجنة في عرض هذا التراث بمستوى رفيع من الاتقان والأمانة العلميّة، ولخّصت منهجيّة عملها بالخطوات التالية:

١ ـ مقابلة النسخ والطبعات المختلفة.

٢ ـ تصحيح الأخطاء السارية من الطبعات الأُولى أو المستجدة في الطبعات اللاحقة، ومعالجة موارد السقط والتصرّف.

٣ ـ تقطيع النصوص وتقويمها دون أدنى تغيير في الأُسلوب والمحتوى، أمّا الموارد النادرة التي تستدعي إضافة كلمة أو أكثر لاستقامة المعنى فيوضع المضاف بين معقوفتين.

٤ ـ تنظيم العناوين السابقة، وإضافة عناوين أُخرى بين معقوفتين.

٥ ـ استخراج المصادر التي استند إليها السيّد الشهيد بتسجيل أقربها إلى مرامه وأكثرها مطابقة مع النصّ؛ ذلك لأنّ المؤلّف يستخدم النقل بالمعنى ـ في عددٍ من كتبه وآثاره ـ معتمداً على ما اختزنته ذاكرته من معلومات أو على نوع من التلفيق بين مطالب عديدة في مواضع متفرّقة من المصدر المنقول عنه، وربما يكون بعض المصادر مترجماً وله عدة ترجمات؛ ولهذا تُعدّ هذه المرحلة من أشقّ المراحل.

٦ ـ إضافة بعض الملاحظات في الهامش للتنبيه على اختلاف النسخ أو تصحيح النصّ أو غير ذلك، وتُختم هوامش السيّد الشهيد بعبارة: (المؤلف ﷺ) تمييزاً لها عن هوامش التحقيق.

وكقاعدة عامّة ـ لها استثناءات في بعض المؤلّفات ـ يُحاول الابتعاد عن وضع الهوامش التي تتولّى عرض مطالب إضافيّة أو شرح وبيان فكرةٍ مّا أو تقييمها ودعمها بالأدلّة أو نقدها وردّها.

٧ ـ تزويد كلّ كتاب بفهرس موضوعاته، وإلحاق بعض المؤلفات بثبت خاص لفهرس المصادر الواردة فيها.

وقد بسطت الجهود التحقيقيّة ذراعيها على كلّ ما أمكن العثور عليه من نتاجات هذا العالم الجليل، فشملت: كتبه، وما جاد به قلمه مقدمةً أو خاتمةً لكتب غيره ثم طُبع مستقلّاً في مرحلة متأخرة، ومقالاته المنشورة في مجلّات فكريّة وثقافيّة مختلفة، ومحاضراته ودروسه في موضوعات شتّى، وتعليقاته على بعض الكتب الفقهيّة، ونتاجاته المتفرّقة الأُخرى، ثمّ نُظّمت بطريقة فنيّة وأُعيد طبعها في مجلّدات أنيقة متناسقة.

والكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم «ومضات» عبارة عن مجموعة من محاضراته القيّمة ومقالاته الثمينة وكلماته المتفرّقة الأُخرى الحافلة بما ينفع عموم القرّاء من نتاج فكره الثاقب وذهنه الوقّاد. وهناك أُمور راجعة إلى خصائص هذه المجموعة، وكيفيّة تحصيلها، وتنظيمها، وتحقيقها، وما هو منوط بشأنها على الإجمال، يجدها القارئ الكريم في المقدّمة التي وضعتها لجنة التحقيق لهذا المجلّد بالذات من مجموع آثار الشهيد الصدر ﵀ لما يتميّز به من خصائص خاصّة به.

ولا يفوتنا أن نشيد بالموقف النبيل لورثة السيّد الشهيد كافّة سيّما نجله البارّ (سماحة الحجّة السيّد جعفر الصدر حفظه الله) في دعم المؤتمر وإعطائهم الإذن الخاصّ في نشر وإحياء التراث العلمي للشهيد الصدر ﵀.

وأخيراً نرى لزاماً علينا أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى اللجنة المشرفة على تحقيق تراث الإمام الشهيد، والعلماء والباحثين كافّة الذين ساهموا في إعداد هذا التراث وعرضه بالأُسلوب العلمي اللائق، سائلين المولى عزّ وجلّ أن يتقبّل جهدهم، وأن يمنّ عليهم وعلينا جميعاً بالأجر والثواب، إنّه سميع مجيب.

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀

أمانة الهيئة العلميّة

كلمة لجنة التحقيق:

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصلاة والسلام على أشرف خلقه محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

لقد عاش الشهيد الصدر ﵀ حياةً قصيرةً مفعمةً بالعطاء، استطاع خلالها أن يموّن الأُمّة الإسلاميّة بمختلف المفاهيم النظريّة، والتي شكّلت ـ منذ ظهورها ـ النواة الفكريّة للصحوة الإسلاميّة التي شهدها العالم الإسلامي خلال النصف الأخير من القرن المنصرم.

لقد كانت مؤلّفات الشهيد الصدر ﵀ المعروفة النافذة الأُمّ التي أطلّ من خلالها على أبناء أُمّته، إلّا أنّه لم يدع جهداً في بثّ شذرات من فكره عبر قنوات أُخرى أضيق دائرةً، كالمجلّات والندوات وغيرها، فظهرت نتيجةً لذلك مجموعة من المقالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، وقد جاء بعضها دون اسمٍ يشير إلى صاحبه.

وإلى جانب ذلك، لم يغفل سيّدنا الشهيد ﵀ عن الاستفادة من منبره الدراسي ليوعّي طلّابه وينبتهم نباتاً حسناً على أساس المفاهيم التي رأى الحوزة والمرجعيّة مطالبةً بتبنّيها، الأمر الذي أثمر مجموعة من المحاضرات القيّمة التي عالج في طيّاتها ما استطاع من أوضاع تعيشها الحوزة. وتحوز هذه المعالجات على أهمّيّة

بالغة لصدورها عن خبيرٍ متمرّس كالشهيد الصدر ﷺ.

وإلى جانب هذا وذاك، لم نُعدم من مواقف سياسيّة ووثائق خطّيّة متفرّقة سطّر فيها بعضاً من مواقفه وآرائه التي سيحفظها له التاريخ.

تأسيساً على ذلك، ومن هذا المنطلق، ارتأت أمانة الهيئة العلميّة التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ أن تلمّ شتات ما تناثر من مائدة هذا الرجل العظيم، في مجلّد خاصّ تحت عنوان (ومضات)، لتضمّه إلى مجموعة (تراث الشهيد الصدر) التي كانت قد تكفّلت أمر جمعها وترتيبها وتحقيقها ثمّ نشرها، وقد ألقت أعباء هذه المهمّة على عاتقنا في لجنة التحقيق، فبذلنا بدورنا جهوداً مضنية في سبيل تنفيذ المهمّة، آخذين بعين الاعتبار الأُمور التالية:

أوّلاً

التزمنا في مجال توثيق ما يُنسب إلى الشهيد الصدر ﷺ باتّباع مجموعة من الطرق والوسائل الموضوعيّة، وما نسبناه إليه ﷺ عبارة عن الأُمور التالية:

١ ـ ما نشر باسمه في حياته.

٢ ـ ما وصلنا بصوته عبر الأشرطة الصوتيّة.

٣ ـ ما وجدناه بخطّه المعروف لدى تلامذته وخاصّته.

٤ ـ ما حصل لنا العلم بنسبته إليه من خلال شهادة بعض تلامذته وخاصّته، أو من خلال بعض القرائن الموضوعيّة الأُخرى.

ثانياً

لقد حاولنا في هذا المجلّد استيعاب كلّ ما أمكن العثور عليه من شتات آثار الشهيد الصدر ﷺ، وذلك ضمن الصحف والمجلّات القديمة، والأشرطة الصوتيّة

المحفوظة في أرشيف (المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀)، وقد ساعدنا في هذا المضمار الأرشيف الوثائقي الذي وضعه بين أيدينا سماحة حجّة الإسلام السيّد حامد الحسيني (حفظه الله)، وتكامل بعد ذلك على يد غيره من الإخوة الأجلّاء، وانضمّت إليه الكتابات الثمينة التي وجدناها في آثار المرحوم سماحة حجّة الإسلام والمسلمين السيّد عبد الغني الأردبيلي ﵀.

ثالثاً

سيلاحظ القارئ الكريم أنّنا لم ندرج في هذا المجلّد بعض المقالات والآثار التي نشرها الشهيد الصدر ﵀ في حياته في بعض المجلّات والمجموعات؛ ويرجع ذلك إلى عاملين أساسيّين:

العامل الأوّل

أنّنا وضعنا بعض تلك المقالات والآثار في مجلّدات أُخرى من سلسلة (تراث الشهيد الصدر) تحت العناوين المناسبة لها، وهي عبارة عن المقالات التالية:

١ ـ **(العمل الصالح في القرآن)**: نشرت هذه المقالة في مجلّة (الأضواء)، السنة الثانية، العدد السابع، رمضان ١٣٨١ هـ.

٢ ـ **(دروس من القرآن الكريم)**: مجلّة (الأضواء)، السنة الثالثة، العدد (٧ ـ ٨)، رمضان ـ شوّال / ١٣٨٢ هـ.

٣ ـ **(الحرّيّة في القرآن)**: مجلّة (الأضواء)، السنة الثانية، العدد الأوّل، ١٥ / ربيع الأوّل / ١٣٨١ هـ.

٤ ـ المقالات الراجعة إلى علوم القرآن، والتي نشرت في أعداد متفرّقة من مجلّة (رسالة الإسلام).

فقد سبق أن أدرجنا هذه المقالات جميعاً في المجلّد الذي حمل اسم

(المدرسة القرآنيّة) من موسوعة (تراث الشهيد الصدر)، والذي ضمّ إلى جانبها محاضرات الشهيد الصدر﷿ حول التفسير الموضوعي والسنن التاريخيّة في القرآن.

٥ ـ افتتاحيّات مجلّة (الأضواء) التي حملت عنوان (رسالتنا) ونشرت على التوالي في الأعداد الخمسة الأُولى من مجلّة (الأضواء) في سنتها الأُولى؛ فقد سبق أن جمعناها إلى جانب سلسلة (الإسلام يقود الحياة) و(المدرسة الإسلاميّة) في مجلّد واحد.

٦ ـ **(الجعالة في كتاب اقتصادنا)**: نشرت في مجلّة (الأضواء) السنة الخامسة، العدد الأوّل، ربيع الأوّل / ١٣٨٤ هـ. وقد سبق أن نشرناها على شكل ملحق بكتاب (اقتصادنا) لتكون أرجى للفائدة.

٧ ـ **(دور الأئمّة عليهم السلام في الحياة الإسلاميّة)**: نشرت في مجلّة (الإيمان)، السنة الثالثة، العدد (٣ ـ ٤)، ١٩٦٧ م. وقد سبق أن نشرناها في: أهل البيت عليهم السلام ودورهم في تحصين الرسالة الإسلاميّة: ٥٣ ـ ٦٥.

العامل الثاني

أنّ بعض هذه المقالات جاء مطابقاً بالحرف لمقاطع من كتب الشهيد الصدر﷿ ومؤلّفاته المعروفة، وبما أنّ كتبه ومؤلّفاته التي اقتبست منها هذه المقالات داخلة في إطار تحقيق هذه اللجنة وقد نشرت في المجلّدات المخصّصة لها من سلسلة (تراث الشهيد الصدر)، فلم نرَ حاجة تستدعي إعادة طبعها في هذا المجلّد. وهذه المقالات عبارة عن:

١ ـ **المادّيّة التاريخيّة**: نشرت في مجلّة (الأضواء)، السنة الأُولى، العدد (١١ ـ ١٢) ١ / جمادى الثانية / ١٣٨٠ هـ.

٢ ـ **قوانين المجتمع الرأسمالي**: مجلّة (الأضواء)، السنة الأُولى، العدد (١٥ ـ ١٦) ١ / شعبان / ١٣٨٠ هـ.

٣ ـ الطبقيّة والماركسيّة : مجلّة (الأضواء)، السنة الأُولى، العدد (١٧ ـ ١٨) ١ / رمضان المبارك / ١٣٨٠ هـ.

٤ ـ المادّيّة التاريخيّة في تفاصيلها : مجلّة (الأضواء)، السنة الأُولى، العدد (١٩)، ١ / شوّال / ١٣٨٠ هـ.

وهذه المقالات الأربعة عبارة عن مقاطع من كتاب (اقتصادنا) نشرت أثناء مثوله للطبع.

٥ ـ (الفقه والأُصول) : نشرت في مجلّة (الأضواء)، السنة السادسة، العدد الأوّل، رجب / ١٣٨٥ هـ، وهي عبارة عن قسم من مقدّمة (المعالم الجديدة للأُصول).

٦ ـ (البنك اللاربوي في الإسلام) : نشرت في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الثالثة، العدد ٩ ـ ١٠، وهي عبارة عن مقطع من مقدّمة كتاب (البنك اللاربوي في الإسلام).

على أنّ هناك بعض المقالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والفلسفيّة قريبة المضمون ممّا جاء في كتب الشهيد الصدر ﷺ المعروفة، وقد نشرت في حياته ﷺ في بعض المجلّات، وقد آثرنا إعادة نشرها في هذا المجلّد بسبب ما يميّزها عمّا جاء في كتاباته من تلخيص واختصارٍ تارةً، وتوسيع وتعميق تارةً أُخرى، رغم تصريحه هو في بعضها بأنّه جزء من كتاب (اقتصادنا)، كما حصل ذلك في المقال الذي حمل عنوان (نظام الإنتاج) والذي نشر في العدد (١٣ ـ ١٤) من مجلّة الأضواء في سنتها الأُولى، ولكنّه اشتمل على بعض الفوارق عمّا جاء في كتاب (اقتصادنا).

رابعاً

إنّنا وإن حاولنا أن يكون هذا المجلّد مستوعباً لكلّ المقاطع المتناثرة من فكر

الشهيد الصدر ﵀ ممّا لم ينشر في المجلّدات الأُخرى، إلّا أنّ هذا لا يعني استيعابه لأمثال الرسائل الشخصيّة الخاصّة التي ليست لها صبغة فكريّة عامّة، كما لا يعني استيعابه لكلّ التقاريظ الصادرة عنه بشأن مؤلّفات بعض الكتّاب والمؤلّفين، ما لم تتضمّن نكات علميّة أو ثقافيّة أو نحوها، ممّا يستدعي إدراجها في هذا الكتاب. ونحن نأمل أن تؤاتينا الفرصة لاحقاً لنشر هذه الرسائل في مجلّد مستقلّ.

خامساً

سيجد القارئ الكريم في بعض المواضيع التي وردت في هذا المجلّد أنّ العبارة قد صيغت بنحوٍ يوحي بأنّ كاتبها ليس السيّد الشهيد الصدر ﵀؛ باعتبار رجوع الضمير إليه بصيغة الغائب، أو قد يصرّح باسمه الكريم أثناء نقل بعض المواضيع الفكريّة عنه، أو نحو ذلك.. كما حصل ذلك في الموضوع الذي تجده في هذا المجلّد تحت عنوان: (إرشادات في مجال استمداد الدستور من مبادئ الإسلام).

وتفسير هذه الظاهرة هو أنّه كان يحاول في مثل هذه المواضيع إبلاغ إرشاداته القيّمة إلى من يهمّه الأمر بصورة غير مباشرة، وذلك لمعالجة قضيّةٍ معيّنةٍ لم يكن يجد من المصلحة تدخّله فيها بشكل مباشر، فكان يكتب تلك المواضيع بلسان غيره. وطالما أنّه قد ثبت لدينا بالطرق الموضوعيّة المتقدّمة صدورها عنه ﵀، فلم نتردّد في نسبتها إليه.

سادساً

إنّ بعض محاضراته التي وصلتنا عن طريق الأشرطة الصوتيّة قد اندرست بعض مقاطعها، ممّا أدّى إلى إجمال بعض الكلمات أو الجمل، من قبيل

المحاضرات التي كان يلقيها ﷺ في ليالي الخميس في مقطع من تـاريخ حـياته. ولمعالجة هذا الخلل لجأنا تارةً إلى وضع النقاط للتعبير عن سقوط كلمة أو جملة أو مقطعٍ، وتارةً أُخرى إلى إضافة بعض الكلمات أو الجمل بين العـضادتين لإيـجاد الربط مثلاً بين الجمل المتقطّعة، إلى غير ذلك من وجوه العلاج.

سابعاً

رأينا أنّ من المناسب توزيع موادّ هذا المجلّد على خمسة أقسام رئـيسيّة، وهي:

١ ـ تربية وأخلاق.

٢ ـ فكر وثقافة.

٣ ـ سياسة واجتماع.

٤ ـ الحوزة والمرجعيّة.

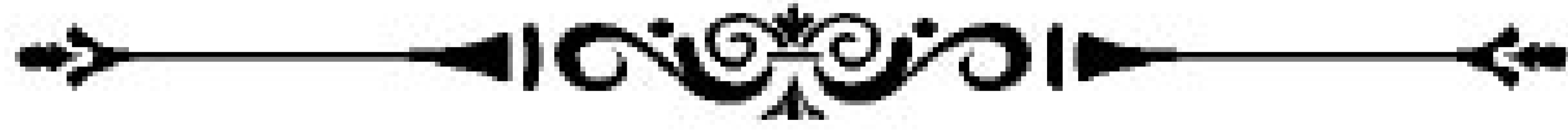
٥ ـ مختارات متفرّقة.

وبما أنّ المجموع الحاصل من هذه المواضيع إنّما يشكّل (ومضات) من فكر الشهيد الصدر ﷺ، فقد رأينا مـن المـناسب أن نـطلق عـلى هـذا المـجلّد اسـم (ومضات).

ونسأل الله تعالى أن نكون قد وفّينا من خلال هذا العمل جزءاً مـن الحـقّ الثابت لهذا الرجل العظيم في أعناقنا، تغمّده الله تعالى برحمته الواسعة.

محرّم الحرام / ١٤٢٧ هـ

لجنة التحقيق



ومضات

مجموعة من مقالات ومحاضرات ووثائق
سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد
السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره

- تربية وأخلاق.
- فكر وثقافة.
- سياسة واجتماع.
- الحوزة والمرجعيّة.
- مختارات متفرّقة.

ومضات

١

تربية وأخلاق

- تحصيل العلم وسيلة لا غاية.
- الحجّ إلى رسالة مكّة.
- حبّ الله وحبّ الدنيا.
- كلمة توجيهيّة في الوفد النسائي في أيّام البيعة.

تحصيل العلم وسيلة لا غاية(١)

قلنا كراراً ومراراً بأنّ كلّ هذه المطالب العلميّة إنّما نريدها وإنّما نتسلّح بها لأجل أن ننزل بها إلى ميدان الصراع والعراك مع أعداء الإسلام ومع أعداء الدين لحماية الإسلام، وإلّا مجرّد الاطّلاع والاستيعاب للمطالب الأُصوليّة أو الفقهيّة الدقيقة والتبحّر في هذه العلوم تبحّراً كاملاً، هذا لا يغيّر من وضع الإسلام شيئاً، ولا يقدّم من وضع الإسلام خطوة، لا يحلّ من مشاكل المسلمين مشكلة، ولا يقلّل من آلام الأُمّة ألماً من الآلام، غاية ما نصنع لو فرضنا أنّنا اقتصرنا على أن نحقّق هذه المطالب تحقيقاً كاملاً واسعاً، أن نتأمّل في المعنى الحرفي، وأن نتأمّل في ماء الاستنجاء، ونتأمّل في بحث الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، غاية ما يترتّب على ذلك أن نتوصّل إلى نكات علميّة صناعيّة بحيث قد تؤثّر أحياناً في تغيير الفتوى وقد لا تؤثّر، فبدل أن يقال إنّ ماء الاستنجاء طاهر يقال بأنّه متنجّس. وهكذا بدلاً أن يقال إنّ السورة واجبة في الصلاة يقال بأنّها مستحبّة في الصلاة. هذا المقدار يجب أن لا نقنع به، يجب أن لا نزهد ونكتفي بهذا المقدار، لأنّ هذا المقدار غير مربوط

---

(١) كلمة توجيهيّة ألقاها الشهيد الصدر ﵀ بعد درسه الأُصولي (من كتابات السيّد عبد الغني الأردبيلي ﵀).

بهدفنا. أيُّ وضع يمكن أن يتغيّر لصالح الإسلام فيما لو فرضنا أنّنا توصّلنا إلى أنّ السورة ليست جزءاً من الصلاة بعد أن كانت السورة جزءاً من الصلاة في فتوى العلماء الأخيار السابقين، هل بهذا نقوم بفتح من فتوح الإسلام؟ هل بهذا نحقّق انتصاراً للإسلام؟ هل بهذا نقلّل من المآسي التي يعيشها المسلمون؟! لا، لا يحصل شيء من هذا القبيل بمجرّد أنّنا نتوصّل إلى عدم وجوب السورة بعد أن كان العلماء السابقون يقولون بوجوبها. بالنتيجة كلّ من الفتويين فتوىً معذّرة، لو عمل بها المسلم يثاب يوم القيامة، في النهاية من حيث المعذّريّة والمنجّزيّة وضمان دخول هذا المسلم إلى الجنّة لا يفرّق ما بينهما.

إذاً من هذه الناحية نحن دائماً يجب أن ننظر إلى العلم وإلى هذه المطالب بالمعنى الحرفي لا بالمعنى الاسمي[1]، بما هي سلاح في خدمة الدين وفي خدمة الإسلام.

لعلّكم ترون أنّي أشدّ الناس شوقاً إلى هذه المطالب الصناعيّة واهتماماً بها وحرصاً عليها وسعياً وراءها، وأُريد منكم أيضاً هذا، ولا أقصد من هذا الكلام التزهيد في البحث الصناعي. وأنتم ترون أنّ وضعي الخارجي وعملي الخارجي مبني على الاهتمام جدّاً بهذه المطالب الصناعيّة والتعب في سبيل تحصيلها وتدبّرها، وأنتم يجب أيضاً أن تكونوا هكذا، لكنّ الكلام في طبيعة النظرة إلى هذه المطالب. إنّ هذه المطالب وإنّ هذه التحقيقات يجب أن يُنظر إليها بالمعنى الحرفي لا بالمعنى الاسمي، بما هي سلاح. ودائماً يجب أن يتوجّه الإنسان إلى هذا المعنى لأجل أن لا تنقلب المقدّمة غاية، يجب أن لا نخلط بين المقدّمات والأهداف، فالعلم في الوضع المعاش هو قوّة من القوى وسلاح من الأسلحة، [ويجب] أن

---

(١) مصطلحان أصوليّان يقصد منهما هنا الوسيلة والغاية.

نتسلّح بكلّ الأسلحة في خدمة الإسلام، أحد الأسلحة التي يجب أن نتسلّح بها في خدمة الإسلام هو هذا العلم، يعني فهم الإسلام في نفسه لأجل أن يكون هذا قوّة بأيدينا في مقام ترويج الإسلام وإعلاء كلمته وتبليغ أحكامه، والوقوف في وجه التيّارات الكافرة التي تكتنف حياة المسلمين وتغزو عالم الإسلام من كلّ جهة ومن كلّ صوب.

وعلى هذا الأساس نحن قلنا بأنّ من أفضل الأساليب التي تجعلنا دائماً نتوجّه إلى حرفيّة هذا البحث لا إلى اسميّته، وإلى وسيليّته لا إلى غائيّته، وإلى أنّه سلاح في خدمة الإسلام وأنّه جزء من الإمكانيّات التي يجب أن نبذلها جميعاً في خدمة الإسلام، يجب أن نبذل كلّ إمكانيّاتنا وطاقاتنا بما فيها هذه المعلومات في سبيل خدمة الإسلام، لأجل أن يكون هذا واضحاً دائماً وملتفتاً إليه بالالتفات التفصيلي.

من أحسن الأساليب في هذا السبيل: هو استقراء أحوال الأئـمّة عليهم السلام باعتبارهم النماذج العليا في سبيل حمل الدعوة والدفاع عن الإسلام، وصرف كلّ الإمكانيّات والطاقات التي كانوا يملكونها في سبيل هذه الرسالة المقدّسة.

فعلى هذا الأساس يعتبر هذا المطلب أهمّ من البحث ذاته، [إذ يـجب النظر][1] إلى حقيقة هذا البحث وإلى واقع هذا البحث وإلى غاية هذا البحث، إذ غاية هذا البحث هو أن نسلك في طريق الأئمّة وفي طريق مواكب الأنبياء والعلماء الصالحين الذين ضحّوا في سبيل الإسلام، وفي سبيل إعـلاء كـلمة الإسلام.

---

(١) في الكلمة المدوّنة سقطٌ، وما بين العضادتين أضفناه للسياق.

الحجّ إلى رسالة مكّة[1]

أستودعكم الله، رزقكم الله السفر إلى بيت الله الحرام بمعناه الحقيقي الذي هو السفر إلى مكّة، وبمعناه الأشرف من هذا المعنى الحقيقي وهو سفر إلى أهداف مكّة، وإلى رسالة مكّة، وإلى تلك المراتب العالية التي ترمز إليها مكّة، فإنّ مكّة بمعناه المادّي يحجّ إليها بهذه العمليّة التي نحن نفكّر فيها.

وأمّا مكّة بمعناها الرسالي العظيم، بالمعنى الذي يرمز إلى نهج في الحياة، وأسلوب في العيش ونظام للمجتمع، بهذا المعنى لا بدّ وأن يحجّ إليه بأسلوب آخر من الحجّ، ويعمل له بنحو آخر من العمل، فهو أشرف من هذا الحجّ الذي سوف نحجّ مئات المرّات؛ لأنّ ذلك الأسلوب هو الجهاد في سبيل الله تعالى، والجهاد في سبيل استعادة أمجاد هذه الرسالة، وفي سبيل تحقيق أهداف مكّة العظيمة، هذه الأهداف التي سعد المسلمون في ظلّها، ثمّ شقوا باعتبار انحسارها وخروجهم عليها، وتمرّدهم عليها.

وكلّ واحد منّا مدعوّ للحجّ لمكّة بمعناه المادّي إذا تمّت في شأنه شروط

---

(١) كلمة توجيهيّة ألقاها الشهيد الصدر ﷺ بعد البحث، وذلك بمناسبة سفره إلى حجّ بيت الله الحرام سنة ١٣٨٧ هـ (من كتابات السيّد عبد الغني الأردبيلي ﷺ).

الحجّ من الاستطاعة وغيرها، وكلّ واحد منّا مدعوّ للحجّ إلى رسالة مكّة بالمعنى الرمزي والمعنوي، سواء كان مستطيعاً أو لم يكن مستطيعاً، هذا الحجّ الآخر ليس من شرائطه الاستطاعة، إنّ رسالة مكّة تناديكم، تستنجد بكلّ واحد منكم بطاقة من طاقاتكم في سبيل الدفاع عنها، وفي سبيل حمايتها، وفي سبيل إيصالها إلى أكبر عدد ممكن من المسلمين.

اليوم أصبحنا نعيش في عصرٍ، الانحراف فيه عن رسالة مكّة هو القاعدة، والعود على رسالة مكّة هو الاستثناء، بعد أن تغيّر وضع العالم الإسلامي، العالم الإسلامي بعد أن خرج عن كونه كياناً قائماً على أساس الإسلام ودخل عصر الاستعمار الذي بناه على أساس القواعد الفكريّة الكافرة، صبغه بأنظمته الكافرة، دخل هذا العصر، وكان بدخوله في هذا العصر كان يواجه تحوّلاً كبيراً، في كلّ وجوده، في كلّ تركيبه العضوي، الروحي، الفكري، السياسي، الاجتماعي، فأصبحت القاعدة فيه هي جاهليّة الغرب، القاعدة فيه هي الانحراف عن الله، هي الانقطاع عن السماء هي التمرّد على رسالة الله، وأصبح الاستثناء فيه هو الطاعة، الاستثناء فيه هو الالتفات إلى مكّة، الالتفات إلى رسالة مكّة، إلى قيم مكّة ومُثُل مكّة، هذا أصبح هو الاستثناء.

وهذا معنى ما جاء في الصحيح عنهم عليهم السلام حينما تنبّؤوا أنّ المؤمن في عصور متخلّفة من عهد الغيبة سوف يصبح المؤمن القابض على دينه كالقابض على جمرة[1]، نعم المؤمن القابض على دينه كالقابض على جمرة، لأنّ هذا استثناء، لأنّ هذا شذوذ، أصبح القبض على الدين وأصبح التمسّك بالدين، أصبح الوقوف

---

(١) أنظر: الوافي ٢٦: ٢٠٩، وفيه: «الصابر على دينه...»؛ مكارم الأخلاق: ٤٥٠؛ بحار الأنوار ٢٢: ٤٥٤؛ مستدرك وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٠.

على هذا الخطّ دون ململة ودون تذبذب وتأمّل ودون تمييع، أصبح هذا كالقبض على الجمرة، يعني أصبح نوعاً من التضحية، ولوناً من العذاب، الذي يستعين به المؤمن الصحيح في سبيل الله تعالى، لماذا؟ لأنّه بهذا الصمود يواجه تيّاراً عظيماً كاسحاً، هذا التيّار الذي غزا العالم الإسلامي، من أقصاه إلى أقصاه، لكن على مراتب مختلفة، على درجات متفاوتة، لا تتصوّروا أنّنا في منجى من هذا التيّار، هذا التيّار يكتسح كلّ العالم الإسلامي، لكن بهذه الدرجات.

أنتم إذا أردتم أن تعلموا مصيرنا ونحن في العراق، مصيرنا ونحن في مصر، مصيرنا ونحن في إيران، ونحن في أيّ جزء من العالم الإسلامي، انظروا إلى أسرع بلاد الإسلام انفتاحاً على أوروبا، انفتاحاً على حضارة أوروبا، انظروا إلى تركيا، وما وصلت إليه تركيا، من انفتاح على حضارة أوروبا والابتعاد عن الإسلام. هذا البلد الذي كان من البلاد التي يحكم على العالم فكانوا أسرع انفتاحاً على حضارة أوروبا فكان مآله إلى ما ترون، كانوا أقرب إلى الميوعة وأسرع ذوباناً منّا.

إذاً فهناك تيّار جارف، هذا التيّار الجارف يكتسح العالم الإسلامي، وهذه العمليّة سوف تتكرّر، وإنّما التفاوت تفاوت الزمن. هؤلاء كانوا أكثر انفتاحاً منّا، وهؤلاء كانوا أقرب إلى الميوعة وأسرع ذوباناً منّا، إذاً فهناك تيّار جارف لا بدّ من مقابلته والصمود في وجهه، وهذا الصمود على وجه هو معنى قوله إنّ المؤمن القابض على دينه كالقابض على الجمرة.

فلا بدّ من الصمود في وجهه لأنّ الله تعالى وعد المؤمنين بالنصر، فلا بدّ إذاً لكلّ إنسان منّا أن يعمل قدر طاقته، وقدر جهده وإمكاناته في سبيل الوقوف في مقابل هذا التيّار. في سبيل أن يعطّل من سيله، ومن أبدأ أوليّات هذه الأساليب التي يمكن أن تتّخذ في هذا الموضوع هو إنشاء المجالس للتبليغ والوعظ والإرشاد في بلادنا.

هل تصدّقون أنّه في النجف الأشرف نفسه، في مركز الحوزة العلميّة في النجف الذي من المفروض فيه أن يموّن بإشعاعه الفكري والعلمي والروحي والديني، أن يموّن كلّ العالم، أو على الأقلّ كلّ العالم الإسلامي، أو على الأقلّ كلّ العالم الشيعي، هذا النجف يوجد فيه آلاف من الناس لا يعرفون أحكام رسالتهم، غير منفتحين على رسالة مكّة، ولا على مبادئ مكّة، منجرفون مع تيّارات أُخرى، أو جاهلون، أو مقصّرون، من الذي يُسأل عن هؤلاء أمام الله، نحن نُسأل أمام الله عن منحرف انحرف عن دينه،وعن منحرف انحرف في آخر نقاط العالم الإسلامي، في [ظلّ] وجود إمكانيّات، فكيف لا نُسأل عن منحرف انحرف في أوطاننا، في أهلنا، في بلدنا.

كيف ندّعي أنّنا من الدعاة إلى الله ويوجد في بلدنا من لا يعرف من الإسلام شيئاً ونحن لا نفكّر فيه.

وأبسط الأشياء هو عقد المجالس، وغير ذلك، وعقد الحلقة، والجلسة، لتبليغ الأحكام.

ولهذا لا بدّ وأن نفكّر في أن نحجّ إلى بيت الله الحرام بهذا النحو الأفضل من الحجّ، نلتقي مع رسالة مكّة، أن نلتقي مع المجاهدين الأوّلين من أصحاب بدر وأُحد وحنين، هؤلاء الذين بذلوا دماءهم في سبيل الله وأرواحهم ونفوسهم.

حبّ الله وحبّ الدنيا[1]

...

وننصرف الآن من منطقة الفكر إلىٰ منطقة القلب، من منطقة العقل إلىٰ منطقة الوجدان. أُريد أن نعيش معاً لحظات بقلوبنا لا بعقولنا فقط، بوجداننا، بقلوبنا، نريد أن نعرض هذه القلوب علىٰ القرآن الكريم بدلاً عن أن نعرض أفكارنا وعقولنا. نعرض قلوبنا علىٰ القرآن الكريم.

لمن ولاء هذه القلوب؟ هذه القلوب التي في صدورنا، لمن ولاؤها؟ ما هو ذاك الحبّ الذي يسودها ويمحورها ويستقطبها؟

إنّ الله سبحانه وتعالىٰ لا يجمع في قلب واحد ولاءين، لا يجمع حبّين مستقطبين. إمّا حبّ الله وإمّا حبّ الدنيا. أمّا حبّ الله وحبّ الدنيا معاً فلا يجتمعان في قلب واحد. فلنمتحن قلوبنا، فلنرجع إلىٰ قلوبنا لنمتحنها، هل تعيش حبّ الله

---

(١) كلمة توجيهيّة ألقاها الشهيد الصدر ﵀ في ٤ / رجب / ١٣٩٩ هـ في ختام محاضرات (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، وذلك بمناسبة بدء العطلة الدراسيّة. وقد سبق أن نشرناها ضمن (المدرسة القرآنيّة)، ونعيد نشرها لأهمّيّتها ومناسبتها مع موضوعات هذا الفصل.

سبحانه وتعالىٰ، أو تعيش حبّ الدنيا ؟ فإن كانت تعيش حبّ الله زدنا ذلك تعميقاً وترسيخاً، وإن كانت ـ نعوذ بالله ـ تعيش حبّ الدنيا حاولنا أن نتخلّص من هذا الداء الوبيل، من هذا المرض المهلك.

[درجات حبّ الله وحبّ الدنيا:]

إنّ كل حبّ يستقطب قلب الإنسان يتّخذ إحدىٰ صيغتين وإحدىٰ درجتين:

الدرجة الأُولىٰ: أن يشكّل هذا الحبّ محوراً وقاعدة لمشاعر وعواطف وآمال وطموحات هذا الإنسان. قد ينصرف عنه في قضاء حاجة في حدود خاصة ولكن يعود، سرعان ما يعود إلىٰ القاعدة؛ لأنّها هي المركز، وهي المحور. قد ينشغل بحديث، قد ينشغل بكلام، قد ينشغل بعمل، بطعام، بشراب، بمواجهة، بعلاقات ثانوية، بصداقات، لكن يبقىٰ ذاك الحبّ هو المحور. هذه هي الدرجة الأولىٰ.

والدرجة الثانية: من الحبّ المحور، أن يستقطب هذا الحبّ كل وجدان الإنسان بحيث لا يشغله شيء عنه علىٰ الإطلاق، ومعنىٰ أنّه لا يشغله شيء عنه: أنّه سوف يرىٰ محبوبه وقبلته وكعبته أينما توجّه، أينما توجّه سوف يرىٰ ذلك المحبوب. هذه هي الدرجة الثانية من الحبّ المحور.

هذا التقسيم الثنائي ينطبق علىٰ حبّ الله وينطبق علىٰ حب الدنيا. حب الله سبحانه وتعالىٰ، الحب الشريف لله المحور يتّخذ هاتين الدرجتين:

الدرجة الأُولىٰ يتّخذها في نفوس المؤمنين الصالحين الطاهرين الذين نظّفوا نفوسهم من أوساخ هذه الدنيا الدنية، هؤلاء يجعلون من حبّ الله محوراً لكل عواطفهم ومشاعرهم وطموحاتهم وآمالهم. قد ينشغلون بوجبة طعام، بمتعة من المتع المباحة، بلقاء مع صديق، بتنزّه في شارع، ولكن يبقىٰ هذا هو المحور

الذي يرجعون إليه بمجرّد أن ينتهي هذا الاشتغال الطارئ.

وأما الدرجة الثانية فهي الدرجة التي يصل إليها أولياء الله من الأنبياء والأئمة عليهم أفضل الصلاة والسلام. علي بن أبي طالب الذي نحظىٰ بشرف مجاورة قبره، هذا الرجل العظيم، كلكم تعرفون ماذا قال، هو الذي قال بأني ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله معه وقبله وبعده وفيه[١]؛ لأنّ حبّ الله في هذا القلب العظيم استقطب وجدانه إلىٰ الدرجة التي منعه من أن يرىٰ شيئاً آخر غير الله، حتىٰ حينما كان يرىٰ الناس، كان يرىٰ فيهم عبيد الله، حتىٰ حينما كان يرىٰ النعمة الموفورة، كان يرىٰ فيها نعمة الله سبحانه وتعالىٰ. دائماً هذا المعنىٰ الحرفي، هذا الربط بالله، دائماً وأبداً يتجسّد أمام عينه؛ لأنّ محبوبه الأوحد، ومعشوقه الأكمل، قبلة آماله وطموحاته، لم يسمح له بشريك في النظر، فلم يكن يرىٰ إلّا الله سبحانه وتعالىٰ. هذه هي الدرجة الثانية.

نفس التقسيم الثنائي يأتي في حبّ الدنيا، الذي هو رأس كل خطيئة علىٰ حدّ تعبير رسول الله ﷺ[٢]. حبّ الدنيا يتخذ درجتين:

الدرجة الأُولىٰ أن يكون حبّ الدنيا محوراً للإنسان، قاعدة للإنسان في تصرفاته وسلوكه. يتحرّك حينما تكون المصلحة الشخصية في أن يتحرك، ويسكن حينما تكون المصلحة الشخصية في أن يسكن. يتعبّد حينما تكون المصلحة الشخصية في أن يتعبد، وهكذا. الدنيا تكون هي القاعدة، لكن أحياناً أيضاً يمكن أن يفلت من الدنيا. يشتغل أشغالاً أُخرىٰ نظيفة طاهرة. قد يصلي لله

(١) الرواية المذكورة منقولة بكثرة في كتب التفسير والعرفان، ولم نعثر عليها في مصدر روائي معتبر.

(٢) بحار الأنوار ٥١: ٢٥٨.

سبحانه وتعالىٰ، قد يصوم لله سبحانه وتعالىٰ، لكن سرعان ما يرجع مرة أُخرىٰ إلىٰ ذلك المحور وينشدّ إليه. فلتات يخرج بها من إطار ذلك الشيطان ثم يرجع إلىٰ الشيطان مرة أُخرىٰ. هذه درجه أُولىٰ من هذا المرض الوبيل، مرض حبّ الدنيا.

وأمّا الدرجة الثانية من هذا المرض الوبيل فهي الدرجة المهلكة، حينما يعمي حبّ الدنيا هذا الإنسان، يسدّ عليه كل منافذ الرؤية، يكون بالنسبة إلىٰ الدنيا كما كان سيد الموحدين وأمير المؤمنين بالنسبة إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ: إنّه لم يكن يرىٰ شيئاً إلّا وكان يرىٰ الله معه وقبله وبعده. حبّ الدنيا في الدرجة الثانية يصل إلىٰ مستوى بحيث إنّ الإنسان لا يرىٰ شيئاً إلّا ويرىٰ الدنيا فيه وقبله وبعده ومعه. حتىٰ الأعمال الصالحة تتحوّل عنده وبمنظاره إلىٰ دنيا، تتحوّل عنده إلىٰ متعة، إلىٰ مصلحة شخصية، حتىٰ الصلاة، حتىٰ الصيام، حتىٰ البحث، حتىٰ الدرس، هذه الألوان كلّها تتحوّل إلىٰ دنيا. لا يمكنه أن يرىٰ شيئاً إلّا من خلال الدنيا، إلّا من خلال مقدار ما يمكن لهذا العمل أن يعطيه، يعطيه من حفنة مال أو من كومة جاه. لا يمكن أن يستمرّ معه إلّا بضعة أيام معدودة. هذه هي الدرجة الثانية.

وكل من الدرجتين مهلكة، والدرجة الثانية أشدّ هلكة من الدرجة الأُولىٰ، ولهذا قال رسول الله ﷺ: «حبّ الدنيا رأس كل خطيئة»[1]، قال الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام: «الدنيا كماء البحر من ازداد شرباً من ماء البحر ازداد عطشاً»[2]. كلّما شرب أكثر فأكثر من ماء البحر أصبح أكثر عطشاً. لا تقل: فلآخذ

(١) أنظر: تاريخ اليعقوبي ١: ٤٢٢؛ بحار الأنوار ٥١: ٢٥٨.

(٢) الكافي ٢: ١٤٣، الحديث ٢٤، مع اختلاف يسير.

هذه الحفنة من الدنيا ثم أنصرف عنها، فلأحصل علىٰ هذه المرتبة من جاه الدنيا ثم أنصرف إلىٰ الله. ليس الأمر كذلك، فإنّ أيّ مقدار تحصل عليه من مال الدنيا، من جاه الدنيا، من مقامات هذه الدنيا الزائلة، سوف يزداد بك العطش والنهم إلىٰ المرتبة الأُخرىٰ: «الدنيا كماء البحر»، «الدنيا رأس كل خطيئة».

رسول الله ﷺ يقول: «من أصبح وأكبر همّه الدنيا فليس له من الله شيء»[1]. هذا الكلام يعني قطع الصلة مع الله، يعني أنّ ولاءين لا يجتمعان في قلب واحد. من كان ولاءه للدنيا، من أصبح وكان أكبر همّه الدنيا فليس له من الله شيء، ليس له صلة مع الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ ولاءين لا يجتمعان في قلبٍ واحد.

«حبّ الدنيا رأس كل خطيئة»؛ لأنّ حبّ الدنيا هو الذي يفرّغ الصلاة من معناها، يفرّغ الصيام من معناه، يفرّغ كل عبادة من معناها، ماذا يبقىٰ من معنى لهذه العبادات إذا استولىٰ حبّ الدنيا علىٰ قلب الإنسان؟

أنا وأنتم نعرف أنّ أُولئك الذين نؤاخذهم علىٰ ما عملوا مع أمير المؤمنين، أُولئك لم يتركوا صلاة، ولم يتركوا صياماً، ولم يشربوا خمراً، علىٰ الأقل عدد كبير منهم لم يقوموا بشيء من هذا القبيل، لكنّهم مع هذا ما هي قيمة هذه الصلاة، وما هي قيمة هذا الصيام، وما هي قيمة العفة عن شرب الخمر إذا كان حبّ الدنيا هو الذي يملأ القلب؟

ما قيمة صلاة عبد الرحمن بن عوف؟ عبد الرحمن بن عوف كان صحابياً جليل القدر، كان من السابقين إلىٰ الإسلام، كان ممن أسلم والناس كفار ومشركون. تربّىٰ علىٰ يد رسول الله ﷺ. عاش مع الوحي، مع القرآن، مع آيات

---

(١) بحار الأنوار ٧٣: ١٠٤ باختلاف.

الله تترىٰ، لكن ماذا دهاه ؟ ماذا دهاه حينما فتح الله علىٰ المسلمين بلاد كسرىٰ وقيصر، وكنوز كسرىٰ وقيصر ؟ ماذا دهىٰ هذا الرجل المسكين ؟ هذا الرجل المسكين ملأ قلبه حبّ الدنيا. كان يصلّي وكان يصوم، ولكن ملأ قلبه حب الدنيا حينما وقف في خيار واحد بين عثمان وعلي عليه السلام : إمّا أن يكون عثمان خليفة المسلمين وإمّا أن يكون علي خليفة المسلمين، وهو يعلم أنّه لو أعطىٰ هذه الخلافة لعلي لأسعد المسلمين إلىٰ أبد الدهر، ولكنه يعلم أيضاً أنّه حينما يعطيها إلىٰ عثمان فقد فتح بذلك باب الفتن إلىٰ آخر الدهر، يعلم بذلك وقد سمع ذلك من عمر نفسه أيضاً، ولكنه في هذا الخيار غلب حبّ الدنيا علىٰ قلبه. ضرب علىٰ يد عثمان وترك يد علي مبسوطة تنتظر من يبايع. جعل عثمان خليفة، وأقصىٰ عليّاً عليه السلام عن الخلافة[1].

قد تقولون : إنّ هذه معصية، هذا كترك الصلاة ؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جعل علياً خليفة بعده بلا فصل.

هذا صحيح، تولّي علي بن أبي طالب أهمّ الواجبات، ولكن افرضوا ـ وفرض المحال ليس بمحال ـ لو أنّ رسول الله لم ينصّ علىٰ علي بن أبي طالب، أكان هذا الموقف من عبد الرحمن بن عوف مهضوماً ؟ أكان هذا الموقف من عبد الرحمن بن عوف صحيحاً ؟ لو تركنا كل نصوص الرسول، لو تركنا حديث الغدير[2]، حديث الثقلين[3]، لو تركنا كل ذلك، لكن بمنطق حبّ الله وحبّ الدنيا، بمنطق الحرص علىٰ الإسلام، بمنطق الغيرة علىٰ الدين وعلىٰ المسلمين، أكان هذا

---

(١) أنظر : الإمامة والسياسة ١ : ٤٤ ـ ٤٥ ؛ البداية والنهاية ٧ : ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٢) أنظر : الاستيعاب ٣ : ١٠٠ ؛ الكافي ١ : ٢٩٣.

(٣) معاني الأخبار : ٩٠ ـ ٩١، الأحاديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥.

الموقف من عبد الرحمن بن عوف سليماً : أن يطرح يد علي عليه السلام مبسوطة دون أن يبايعها، ويبايع إنساناً غير جدير بأن يتحمل الأمانة، أن يبايع عثمان بن عفان ؟

إذن المسألة هنا ليست فقط مسألة نصّ وإنّما المسألة هنا مسألة حبّ الدنيا، مسألة خيانة الأمانة؛ لأن حبّ الدنيا يعمي ويصم. حبّ عبد الرحمن بن عوف للدنيا أفقد الصلاة معناها، أفقد الصيام معناه، أفقد شهر رمضان معناه، أفقد كل شيء مغزاه الحقيقي ومحتواه النبيل الشريف.

« حبّ الدنيا رأس كل خطيئة » وحبّ الله سبحانه وتعالىٰ أساس كل كمال، حبّ الله هو الذي يعطي للإنسان الكمال، العزة، الشرف، الاستقامة، النظافة، القدرة علىٰ مغالبة الضعف في كلّ الحالات. حبّ الله سبحانه وتعالىٰ هو الذي جعل أُولئك السحرة يتحولون إلىٰ روّاد علىٰ الطريق، فقالوا لفرعون : ﴿ فاقض ما أنت قاضٍ إنّما تقضي هذه الحياة الدنيا ﴾[1]. كيف قالوا هكذا ؟ لأنّ حب الله اشتعل في قلوبهم، فقالوا لفرعون بكل شجاعة وبطولة ﴿ فاقض ما أنت قاض إنّما تقضي هذه الحياة الدنيا ﴾.

حبّ الله هو الذي جعل علياً عليه الصلاة والسلام دائماً يقف مواقف الشجاعة، مواقف البطولة. هذه الشجاعة، شجاعة علي عليه السلام ليست شجاعة السباع، ليست شجاعة الأُسود، وإنّما هي شجاعة الإيمان وحبّ الله، لماذا ؟ لأنّ هذه الشجاعة لم تكن فقط شجاعة البراز في ميدان الحرب، بل كانت أحياناً شجاعة الرفض، أحياناً شجاعة الصبر.

علي بن أبي طالب ضرب المثل الأعلىٰ في شجاعة المبارزة في ميدان الحرب. شدّ حزامه وهو ناهز الستين من عمره الشريف وهجم علىٰ الخوارج

---

(١) طه : ٧٢.

وحده، فقاتل أربعة آلاف إنسان. هذه قمّة الشجاعة في ميدان المبارزة؛ لأنّ حبّ الله أسكره، فلم يجعله يلتفت إلىٰ أنّ هؤلاء أربعة آلاف وهو واحد.

وضرب قمّة الشجاعة في الصبر، في السكوت عن الحقّ، حينما فرض عليه الإسلام أن يصبر عن حقّه وهو في قمّة شبابه، لم يكن في شيخوخته، كان في قمّة شبابه، كانت حرارة الشباب ملء وجدانه، ولكن الإسلام قال له: اسكت، اصبر عن حقك حفاظاً علىٰ بيضة الدين، مادام هؤلاء يتحمّلون حفظ الشعائر الظاهرية للإسلام وللدين. سكت مادام هؤلاء كانوا يتحفّظون علىٰ الظواهر والشعائر الظاهرية للإسلام والدين، وكان هذا قمّة الشجاعة في الصبر أيضاً. هذه ليست شجاعة الأُسود، هذه شجاعة المؤمن الذي أسكره حبّ الله.

وكان قمة الشجاعة في الرفض وفي الإباء حينما طرح عليه ذلك الرجل أن يبايعه علىٰ شروط تخالف كتاب الله وسنّة رسوله بعد مقتل الخليفة الثاني، ماذا صنع هذا الرجل العظيم؟ هذا الرجل العظيم الذي كان يحترق؛ لأنّ الخلافة ذهبت من يده، يحترق من أجل الله لا من أجل نفسه، يقول: «لقد تقمّصها ابن أبي قحافة وهو يعلم أنّ محلّي منها محلّ القطب من الرّحىٰ»[1]. هذا الرجل الذي كان يحترق؛ لأنّ الخلافة خرجت من يده. لو أنّ إنساناً يقرأ هذه العبارة وحدها لقال: ما أكثر شهوة هذا الرجل إلىٰ السلطان وإلىٰ الخلافة! لكن هذا الرجل نفسه، هذا الرجل بذاته عرضت عليه الخلافة، عرضت عليه رئاسة الدنيا فرفضها، لا لشيء إلّا لأنّها شرطت بشرط يخالف كتاب الله وسنّة رسوله. من هنا نعرف أنّ ذلك الاحتراق لم يكن من أجل ذاته، وإنّما كان من أجل الله سبحانه وتعالىٰ.

---

(١) نهج البلاغة: ٤٨، الخطبة ٣.

إذن هذه الشجاعة شجاعة البراز في يوم البراز، وشجاعة الصبر في يوم الصبر، وشجاعة الرفض في يوم الرفض، هذه الشجاعة خلقها في قلب علي حبّه لله لا اعتقاده بوجود الله، هذا الاعتقاد الذي يشاركه فيه فلاسفة الإغريق أيضاً. أرسطو أيضاً يعتقد بوجود الله. أفلاطون أيضاً يعتقد بوجود الله. الفارابي أيضاً يعتقد بوجـود الله. مـاذا صنع هؤلاء للبشرية؟ وماذا صنعوا للدين أو للدينا؟

ليس الاعتقاد وإنما حبّ الله إضافة إلىٰ الاعتقاد. هذا هو الذي صنع هذه المواقف، ونحن أولىٰ الناس بأن نطلّق الدنيا، إذا كان حبّ الدنيا خطيئة، فهو منّا نحن الطلبة من أشدّ الخطايا، هذا الشيء الذي هو خطيئة من غيرنا هو أكثر خطيئة منّا. نحن أولىٰ من غيرنا بأن نكون علىٰ حذر من هذه الناحية؛ أوّلاً لأنّنا نصبنا أنفسنا أدلّاء علىٰ طريق الآخرة. ما هي مهمّتنا في الدنيا، ما هي وظيفتنا في الدنيا؟ إذا سألك إنسان: ماذا تعمل، ما هو مبرّر وجودك، ماذا تقول؟ تقول بأني أُريد أن أشدّ الناس إلىٰ الآخرة، أشدّ دنيا الناس إلىٰ الآخرة، إلىٰ عالم الغيب، إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ. إذن كيف تقطع دنياك عن الآخرة؟ إذا كانت دنياك مقطوعة عن الآخرة فسوف تشدّ دنيا الناس إلىٰ دنياك لا إلىٰ آخرة ربك، سوف نتحوّل إلىٰ قطّاع طريق، ولكن أيّ طريق؟ الطريق إلىٰ الله، لا طريق ما بين بلد وبلد، هذا الطريق إلىٰ الله نحن روّاده، نحن القائمون علىٰ الدلالة إليه، علىٰ الأخذ بيد الناس فيه، فلو أنّنا أغلقنا باب هذا الطريق، لو أنّنا تحوّلنا عن هذا الطريق إلىٰ طريق آخر، إذن سوف نكون حاجباً عن الله، حاجباً عن اليوم الآخر.

كل إنسان يستولي حبّ الدنيا علىٰ قلبه يهلك هو، أمّا الطلبة، أمّا نحن إذا استولىٰ حبّ الدنيا علىٰ قلوبنا سوف نَهلك ونُهلك الآخرين؛ لأنّنا وضعنا أنفسنا في موضع المسؤولية، في موضع ربط الناس بالله سبحانه وتعالىٰ، والله لا يعيش في قلوبنا. إذن سوف لن نتمكن من أن نربط الناس بالله.

نحن أولىٰ الناس وأحقّ الناس باجتناب هذه المهلكة ؛ لأنّنا ندعي أنّنا ورثة الأنبياء وورثة الأئمة والأولياء، أنّنا السائرون علىٰ طريق محمّد ﷺ وعلي والحسن والحسين عليهم الصلاة والسلام. ألسنا نحاول أن نعيش شرف هذه النسبة ؟ هذه النسبة تجعل موقفنا أدقّ من مواقف الآخرين؛ لأنّنا نحن حملة أقوال هؤلاء وأفعال هؤلاء، أعرف الناس بأقوالهم وأعرف الناس بأفعالهم، ألم يقل رسول الله ﷺ : «انّا معاشر الأنبياء لا نورّث ذهباً ولا فضة ولا عقاراً، إنّما نورث العلم والحكمة»[١] ؟ ألم يقل علي بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام : ان امارتكم هذه أو خلافتكم هذه لا تساوي عندي شيئاً إلّا أن أقيم حقاً أو أدحض باطلاً[٢] ؟ ألم يقل علي بن أبي طالب ذلك، ألم يجسّد هذا في حياته، في كل حياته ؟

علي بن أبي طالب كان يعمل لله سبحانه وتعالىٰ، لم يكن يعمل لدنياه، لو كان علي يعمل لدنياه لكان أشقىٰ الناس وأتعس الناس؛ لأنّ علياً حمل دمه علىٰ يده منذ طفولته، منذ صباه، يذبّ عن وجه رسول الله ﷺ وعن دين الله وعن رسالة الله. لم يتردّد لحظة في أن يقدم، لم يكن يحسب للموت حساباً، لم يكن يحسب للحياة حساباً، كان دمه دائماً علىٰ يده، كان أطوع الناس لرسول الله في حياة رسول الله ﷺ، وكان أطوع الناس لرسول الله بعد رسول الله ﷺ، كان أكثر الناس عملاً في سبيل الدين ومعاناة من أجل الإسلام.

ماذا حصل، ماذا حصل عليه علي بن أبي طالب عليه السلام ؟ لو جئنا إلىٰ مقاييس الدنيا، ماذا حصل عليه هذا الرجل العظيم ؟ ألم يُقصَ هذا الرجل العظيم ؟

---

(١) شرح نهج البلاغة ١٦ : ٢١٤.

(٢) نهج البلاغة : ٧٦، الخطبة ٣٣.

ألم يكن جليس بيته فترة طويلة من الزمن ؟ ألم يسبّ هذا الرجل العظيم ألف شهر علىٰ منابر المسلمين التي أُقيمت أعوادها بجهاده، بدمه، بتضحياته ؟ سبّ علىٰ منابر المسلمين.

إذن لم يحصل علىٰ شيء من الدنيا لا علىٰ حطام ولا علىٰ مال ولا علىٰ منصب ولا علىٰ كُنى ولا علىٰ تقدير، ولكنّه علىٰ الرغم من ذلك حينما ضربه عبد الرحمن بن ملجم بالسيف علىٰ رأسه، ماذا قال هذا الإمام العظيم ؟ قال : لقد «فزت ورب الكعبة»[١]. لو كان علي يعمل لدنياه لقال : والله إنّي أتعس إنسان ؛ لأنّي لم أحصل علىٰ شيء في مقابل عمرٍ كلّه جهاد، كلّه تضحية، كلّه حب لله، لم أحصل علىٰ شيء، لكنّه لم يقل ذلك، قال : «لقد فزت وربّ الكعبة». إنّها والله الشهادة ؛ لأنّه لم يكن يعمل لدنياه، كان يعمل لربّه، والآن لحظة اللقاء مع الله، هذه اللحظة هي اللحظة التي سوف يلتقي بها عليّ مع الله سبحانه وتعالىٰ فيوفيه حسابه ويعطيه أجره، يعوّضه عمّا تحمّل من شدائد، عمّا قاسىٰ من مصائب.

أليس هذا الإمام هو مثلنا الأعلىٰ ؟ أليست حياة هذا الإمام هي السنّة ؟ أليست مصادر التشريع عندنا الكتاب والسنّة ؟ أليست السنّة هي قول المعصوم وفعله وتقريره ؟ نحن أولىٰ الناس. علينا أن نحذر من حبّ الدنيا ؛ لأنّه لا دنيا عندنا لكي نحبها. ماذا نحبّ ؟ نحبّ الدنيا ؟ ! نحن الطلبة ! ما هي هذه الدنيا التي نحبها ونريد أن نغرق أنفسنا فيها ونترك رضواناً من الله أكبر ؟ نترك ما لا عين رأت ولا أُذن سمعت ولا اعترض علىٰ خيال بشر[٢]، ما هي هذه الدنيا ؟

---

(١) أنظر : بحار الأنوار ٧٣ : ٥٩ ؛ الاستيعاب بهامش الإصابة ٣ : ٥٩ ؛ الإمامة والسياسة ١ : ١٨٠ ؛ البداية والنهاية ٤ : ٧٢.

(٢) أنظر : من لا يحضره الفقيه ١ : ٢٩٥ ؛ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٢.

هذه الدنيا دنيانا هي مجموعة من الأوهام، كل دنيا وهم، لكن دنيانا أكثر وهماً من دنيا الآخرين، مجموعة من الأوهام. ماذا نحصل من الدنيا إلّا علىٰ قدر محدود جداً ؟ لسنا نحن أُولئك الذين نهبوا أموال الدنيا وتحدثنا عنهم قبل أيام، لسنا نحن أُولئك الذين تركع الدنيا بين أيدينا لكي نؤثر الدنيا علىٰ الآخرة.

دنيا هارون الرشيد كانت عظيمة. نقيس أنفسنا بهارون الرشيد. هارون الرشيد نسبُّه ليلاً نهاراً؛ لأنّه غرق في حبّ الدنيا، لكن تعلمون أيّ دنيا غرق فيها هارون الرشيد، أي قصور مرتفعة عاش فيها هارون الرشيد، أيّ بذخ وترف كان يحصل عليه هارون الرشيد، أيّ زعامة وخلافة وسلطان امتدّ مع أرجاء الدنيا حصل عليه هارون الرشيد ؟ هذه دنيا هارون الرشيد.

نحن نقول بأننا أفضل من هارون الرشيد، أورع من هارون الرشيد، أتقىٰ من هارون الرشيد، عجباً ! نحن عُرضت علينا دنيا هارون الرشيد فرفضناها حتىٰ نكون أورع من هارون الرشيد ؟ يا أولادي، يا إخواني، يا أعزائي، يا أبناء علي، هل عرضت علينا دنيا هارون الرشيد ؟

لا، عرض علينا دنيا هزيلة محدودة ضئيلة، دنيا ما أسرع ما تتفتت، ما أسرع ما تزول، دنيا لا يستطيع الإنسان أن يتمدد فيها كما كان يتمدد هارون الرشيد. هارون الرشيد يلتفت إلىٰ السحابة يقول لها: أينما تمطرين يأتيني خراجك[1]. في سبيل هذه الدنيا سجن موسىٰ بن جعفر عليه السلام. هل جرّبنا أن هذه الدنيا تأتي بيدنا ثم لا نسجن موسىٰ بن جعفر ؟ جرّبنا أنفسنا، سألنا أنفسنا، طرحنا هذا السؤال علىٰ أنفسنا، كل واحد منّا يطرح هذا السؤال علىٰ نفسه، بينه وبين الله أن هذه الدنيا، دنيا هارون الرشيد كلّفته أن يسجن موسىٰ بن جعفر، هل وضعت

(١) أنظر: مآثر الإنافة في معالم الخلافة ١: ١٩٤؛ ٣: ٢٢٤.

هذه الدنيا أمامنا لكي نفكّر بأننا أتقىٰ من هارون الرشيد ؟

ما هي دنيانا ؟ هي مسخ من الدنيا ، هي أوهام من الدنيا ، ليس فيها حقيقة إلّا حقيقة رضا الله سبحانه وتعالىٰ ، إلّا حقيقة رضوان الله . كلّ طلبة حاله حال علي ابن أبي طالب ، إذا كان يعمل للدنيا فهو أتعس الناس ؛ لأنّ أبواب الدنيا مفتوحة ، خاصة إذا كان الطلبة له قابلية ، له إمكانية ، له ذكاء ، له قابليات ، هذا أبواب الدنيا مفتوحة له ، فإذا كان يعمل للدنيا فهو أتعس الناس ؛ لأنّه سوف يخسر الدنيا والآخرة . لا دنيا الطلبة دنيا ولا الآخرة يحصل عليها . فليكن همّنا أن نـعمل للآخرة ، أن نعيش في قلوبنا حبّ الله سبحانه وتعالىٰ بدلاً عن حبّ الدنيا ؛ لأنّه لا دنيا معتدّ بها عندنا .

الأئمة عليهم الصلاة والسلام علّمونا بأن نتذكر الموت دائماً[١] ، يكون من العلاجات المفيدة لحبّ الدنيا أن يتذكر الإنسان الموت . كل واحد منّا يعتقد بأنّ كل من عليها فان ، لكن القضية دائماً وأبداً لا يجسّدها بالنسبة إلىٰ نفسه . من العلاجات المفيدة أن يجسّدها بالنسبة إلىٰ نفسه ، دائماً يتصوّر بأنّه يمكن أن يموت بين لحظة وأُخرىٰ . كل واحد منّا يوجد لديه أصدقاء ماتوا ، إخوان انتقلوا من هذه الدار إلىٰ الدار الأُخرىٰ . أبي لم يعش في الحياة أكثر مما عشت حتىٰ الآن . أخي لم يعش في الحياة أكثر مما عشت حتىٰ الآن . أنا الآن استوفيت هذا العمر ، من المعقول جداً أن أموت في السن التي مات فيها أبي ، من المعقول جداً أن أموت في السن التي مات فيها أخي . كل واحد منّا لابدّ وأن يكون له قدوة من هذا القبيل . لابدّ وان أحباباً له قد رحلوا ، أعزّة له قد انتقلوا لم يبقَ من طموحاتهم شيء ، لم يبقَ من آمالهم شيء . إن كانوا قد عملوا للآخرة فقد رحلوا إلىٰ مليك

---

(١) أُنظر مثلاً : الكافي ٢ : ١٢٢ ، ١٣١ ؛ ٣ : ٢٥٥ .

مقتدر، إلىٰ مقعد صدق عند مليك مقتدر، وإذا كانوا قد عملوا للدنيا فقد انتهىٰ كل شيء بالنسبة إليهم.

هذه عبر، هذه العبر التي علّمنا الأئمة عليهم السلام أن نستحضرها دائماً، تكسر فينا شره الحياة. ما هي هذه الحياة؟ لعلها أيام فقط، لعلها أشهر فقط، لعلها سنوات. لماذا نعمل دائماً ونحرص دائماً علىٰ أساس أنّها حياة طويلة؟ لعلنا لا ندافع إلّا عن عشرة أيام، إلّا عن شهر، إلّا عن شهرين، لا ندري عن ماذا ندافع. لا ندري أنّنا نحتمل هذا القدر من الخطايا، هذا القدر من الآثام، هذا القدر من التقصير أمام الله سبحانه وتعالىٰ وأمام ديننا، نتحمّله في سبيل الدفاع عن ماذا، عن عشرة أيام، عن شهر، عن أشهر؟ هذه بضاعة رخيصة.

نسأل الله سبحانه وتعالىٰ أن يطهّر قلوبنا، وينقّي أرواحنا ويجعل الله أكبر همّنا، ويملأها حباً له، وخشية منه، وتصديقاً به، وعملاً بكتابه.

كلمة توجيهيّة في الوفد النسائي في أيّام البيعة[1]

أنا أشعر باعتزاز عظيم بالأخوات الطيّبات الطاهرات والبنات الزاكيات، أشعر بأنّي أعيش معكم لحظات من المعنويّات، من المُثل، من القِيَم، من التمسّك بالدين الحنيف..

المشاعر التي أحسّ بها في قلبي تجاهكم يا بناتي وتجاه كلّ البنات من أمثالكم مشاعر لا حدّ لها. إحساسي بمسؤوليّتكم في العصر الحاضر إحساسٌ كبيرٌ جدّاً يا بنات فاطمة الزهراء عليها السلام.

أنتم المثل الأعلى لمرأة اليوم.. اليوم أنتم تقدّمون المثل الأعلى لمرأة العصر، للمرأة التي تحمل بإحدى يديها إسلامها ودينها وقيمها ومُثلها وحجابها وإصرارها على شخصيّتها الأصيلة القويّة الشريفة النظيفة التي حفظها الإسلام لها، وتحمل بيدها الأُخرى العلم، العلم والثقافة، لكن لا هذه الثقافة التي أرادها المستعمرون لها.

---

(١) كلمة ارتجاليّة ألقاها الشهيد الصدر رحمه الله بتاريخ ١٥ / رجب / ١٣٩٩ هـ في الوفد النسائي الذي قدّم له البيعة بقيادة الشهيدة سلوى البحراني رحمها الله (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر رحمه الله).

منذ دخل المستعمرون عالمنا الإسلامي قبل ستّين سنة أرادوا أن يقنعوا شبابنا وشابّاتنا بأنّ الثقافة عبارة عن لون من المجون، عبارة عن ألوان السفور والاختلاط.. عبارة عن السعي وراء الشهوات والنزوات، عبارة عن [...] والتحلّل، عبارة عن الابتعاد عن المسجد، وعن الإسلام، وعن المرجع، وعن الصلاة..

قالوا لشبابنا وشابّاتنا بأنّ الإنسان التقدّمي، والإنسانة التقدّميّة المثقّفة هي من تقطع صلتها بهذه الأمور، ومن تنغمس إلى رأسها في الشهوات والملذّات..

هكذا أراد المستعمرون منذ ستّين سنة أن [يحقنوا] في نفوس بناتنا الطاهرات، وفي نفوس شبابنا الزاكين هذا المفهوم الخاطئ عن التقدّميّة والثقافة.

أنتم، أنتم! أنتنّ يا بنات الزهراء يقع عليكنّ مسؤوليّة أن تعرّفوا العالم أنّ الثقافة والعلم الحقيقي يحمل مع الإيمان، يحمل مع الدين، يحمل مع رسالة السماء كما حملتها فاطمة الزهراء أمّكُنَّ العظيمة..

فاطمة الزهراء كانت مثلاً أعلى في الإسلام، في الجهاد من أجل الإسلام.. في الصبر على محن الإسلام.. كانت مع أبيها في كلّ شدائده، في كلّ محنه.. كانت تخرج معه في الحروب، كانت تواسي جروحه، كانت تلملم محنه، كانت دائماً إلى جنبه، كان يستمدّ منها سلوة في لحظات العسر، كان يستمدّ منها طاقة في لحظات صعبة جدّاً، كانت امرأة مسلمة مجاهدة بكلّ معنى.

هذا من جانب، من جانب آخر: إنّ فاطمة الزهراء كانت المرأة العالمة، كانت المثل الأعلى في العلم والثقافة، لكن لا هذه الثقافة التي أرادها المستعمرون لنا، لا ثقافة المجون والسفور، لا ثقافة الاختلاط والتميّع، لا ثقافة التحلّل، وإنّما الثقافة الحقيقيّة.

اندلعت فاطمة الزهراء، انطلقت إلى مسجد أبيها حينما اقتضى منها الواجب

أن تخرج إلى مسجد أبيها، وخطبت تلك الخطبة العظيمة التي لا يقدر عليها إلّا كبار العلماء.. كانت البلاغة والفصاحة والحكمة تتدفّق من كلماتها كما يتدفّق السيل من البحر، وكم كان عمرها؟! كان عمرها الشريف أقلّ من عشرين سنة، لكنّها علّمت العلماء، ولكنّها علّمت الحكماء، ولكنّها ضربت المثل الأعلى الذي لم تصل إليه حتّى الآن المرأة الأوروبيّة.

هذه فاطمة الزهراء التي استطاعت أن تثبت في تاريخ الإسلام أنّ العلم يجتمع مع الدين، وأنّ الثقافة الحقيقيّة توأم مع الإيمان بالله، ومع التمسّك بالإسلام، ومع التمسّك بالحجاب، ومع التمسّك بشعائر الدين.

أنتنّ حملة رسالة فاطمة الزهراء..

أنتنّ مَن سوف يعرفُ العالم عن طريقكنّ أنّ العلم يجب أن يكون إلى جانب الإيمان، وأنّه ليس من العلم في شيء السفورُ، وليس من الثقافة في شيء الاختلاط والتحلّل، وأنّ المرأة يمكن أن تصل إلى أعلى مدارج الكمال والتقى والرقيّ في كلّ الميادين، من دون أن تتنازل عن قيمة من قيمها الإسلاميّة، وعن شيء من تراثها، ومن رسالة ربّها، ربّ العالمين.

الأوروبيّون حاولوا أن يفهّموكم خلاف ذلك، وأنتم أفهموا العالم كلّه أنّهم على خطأ، وأنّكم على حقّ.

ونسأل الله أن يقبلكم جميعاً إن شاء الله ويرعاكم بعينه.

ومضات

٢

فكر وثقافة

- اليقين الرياضي والمنطق الوضعي .
- ماذا جاء حول فلسفتنا ؟
- مفهوم تاريخي للإنسانيّة .
- النظام الإسلامي مقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي .
- خصائص النظام الإسلامي .
- النظريّة الإسلاميّة لتوزيع المصادر الطبيعيّة .
- دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي .
- الجانب الاقتصادي من النظام الإسلامي .
- نظام الإنتاج .
- ملكيّة النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام .
- الفهم الاجتماعي للنصّ في (فقه الإمام الصادق عليه السلام) .
- الرسالة الفكريّة والقيادة .
- الفرق بين الإسلام والاستعمار في فتحهما للبلدان .
- صورة الجهاد الإسلامي بين مكّة والمدينة .
- ليلة القدر .
- كلمة في المهرجان العالمي في كربلاء بمناسبة مولد أمير المؤمنين عليه السلام .
- نبذة عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام .
- عمر الأضواء .

اليقين الرياضي والمنطق الوضعي[1]

[الخلاف حول مصدر المعرفة :]

قد يكون من أهمّ الخلافات الفلسفيّة التي عالجها الفكر البشري على مرّ العصور هو الخلاف حول مصدر المعرفة وأساسها.

وقد انقسم المفكّرون إزاء هذه المشكلة إلى قسمين :

القسم الأوّل : آمن بأنّ المعرفة البشريّة ذات أساس عقلي، فهي تنتهي إلى أُسس ومبادئ يدركها العقل إدراكاً حدسيّاً مباشراً، وعن طريق تلك الأُسس والمبادئ وفي ضوئها تستنبط سائر فروع المعرفة.

والقسم الثاني : آمن بأنّ التجربة هي الأساس العامّ الوحيد، الذي يموّن الإنسان بكلّ ألوان المعرفة التي يزخر بها الفكر البشري، ولا توجد لدى الإنسان أيّ معارف قبليّة بصورة مستقلّة عن التجربة. وحتّى ما يبدو في أعلى درجات التأصّل في النفس البشريّة من قضايا الرياضة والمنطق، نظير ١ + ١ = ٢، والمثلّث له ثلاث زوايا، واثنان نصف الأربعة، والكلّ أكبر من جزئه. حتّى هذه القضايا ترجع في التحليل إلى التجربة التي عاشها الإنسان على مرّ الزمن.

---

(١) نشر في مجلّة (الإيمان)، السنة الثانية، العدد (١ ـ ٢)، ١٩٦٥ م.

فالإنسان حين يمارس التجارب الحياتيّة أو العلميّة ويحاول تفسيرها، ليس أعزل ـ على الرأي الأوّل ـ بل هو مسلّح بتلك المعارف القبليّة التي تكوّن الرصيد الأساسي للمعرفة، وتقوم بدور المصباح الذي ينير للتجربة طـريقها، ويوحي للإنسان بتفسير ما يمارسه من تجارب.

وأمّا على الرأي الثاني، فالإنسان أعزل تماماً، لا يملك شيئاً سوى بصيص النور الذي يجده في تجاربه، فلا بدّ أن يفسّر تجربته على أساس هذا النور دون أن يستمدّ في موقفه ضوءاً من أيّ معرفة قبليّة.

وقد قام المنطق العقلي على أساس الرأي الأوّل، وقام المنطق التجريبي الحديث على أساس الرأي الثاني.

[المنطق التجريبي ورفض اليقين :]

وكان من نتيجة تجريبيّة المنطق الحديث وإنكاره أيّ أساس عقلي مسبق، اتّجاهه إلى رفض اليقين والقول بأنّ المعارف البشريّة العامّة لا تبلغ درجة اليقين، مهما توفّرت الدلائل عليها وأيّدت التجارب صحّتها.

خذ مثلاً معرفتنا بأنّ الماء يغلي إذا أصبح حارّاً بدرجة معيّنة، فإنّ هذه المعرفة ليس لها مصدر إلّا التجربة، ومن الطبيعي أنّ التجربة لا يمكن أن تشمل كلّ المياه وفي جميع الحالات، لأنّ العدد الذي يمارس الإنسان اختباره من أفراد الماء محدود على أيّ حال، مهما امتدّت التجربة أو اتّسعت. فالقاعدة العامّة إذن (وهي: أنّ الماء يغلي عند درجة معيّنة من الحرارة) لا يمكن استنتاجها بجميع أفرادها من التجربة استنتاجاً مباشراً، وإنّما هي في الحقيقة تعميم لمـدلولات التجربة. ففي المرحلة الأُولى نثبت بالتجربة أنّ هذا الماء غلى بالحرارة، وذاك الماء غلى أيضاً بالحرارة، وعدّة مياه أُخرى سجّلت نفس النتيجة في التجربة..

وهكذا نعرف بصورة مباشرة من التجربة على كلّ فرد من المياه التي مارسناها، قضيّة جزئيّة تختصّ بذلك الفرد، وعند تجميع عدد كبير من هذه القضايا الجزئيّة، التي تدلّ عليها التجربة دلالة مباشرة، نصل إلى المرحلة الثانية، وهي مرحلة التعميم على أساس الاستقراء العلمي؛ فنعمّم مدلولات التجربة، وننتزع من تلك القضايا الجزئيّة قضيّة عامّة تقول: إنّ كلّ ماء يغلي عند درجة معيّنة من الحرارة، دون فرق بين الأفراد التي جرّبناها من الماء وغيرها من المياه، التي لم تدخل في نطاق التجربة بعد.

وهذا التعميم في المرحلة الثانية لا يقوم على أساس يقيني في رأي المنطق التجريبي؛ لأنّ أساس المعرفة الوحيد هو التجربة، وهي لم تمارس إلّا مع عدد محدود من أفراد الماء.

فالتعميم إذن ـ أو المعرفة العامّة ـ لا يعتمد إلّا على استقراء ناقص، وتجاوز عن الحدود التي شملها نطاق التجربة، وما دام يستبطن هذا التجاوز عن النطاق التجريبي حتماً فلا يمكن أن ترقى المعرفة العامّة إلى درجة اليقين بحال من الأحوال، بل تبقى احتماليّة، ويزداد الاحتمال وتكبر درجته كلّما ازدادت التجارب وشملت عدداً أكبر من أفراد الطبيعة، فإذا جرّبنا الماء في مئة حالة فوجدناه يغلي عند الحرارة، يصبح إيماننا بالقاعدة العامّة (وهي أنّ كلّ ماء يغلي عند درجة معيّنة من الحرارة) أقوى من إيماننا حين كانت تجاربنا لا تتجاوز عشر حالات مثلاً، ولكنّ إيماننا بالقاعدة على أيّ حال ـ ومهما ازدادت الحالات التي تشملها التجربة ـ لا يبلغ إلى مستوى اليقين، ما دام يستبطن ذلك التعميم بدون تجربة مباشرة تدلّ عليه.

وعلى هذا الأساس ينتهي المنطق التجريبي إلى أمرين:

أحدهما: أنّ المعرفة العامّة احتماليّة وليست يقينيّة.

والآخر : أنّ المعرفة العامّة تزداد درجة احتمالها تبعاً لزيادة التجارب التي يعتمد الاستقراء عليها .

والمنطق التجريبي يطبّق هذين الأمرين على كلّ معرفة عامّة مهما كان نوعها وموضوعها؛ لأنّه يؤمن بأنّ التجربة هي الأساس الوحيد والمصدر الأساسي للمعرفة ، وأنّ كلّ معرفة عامّة لا تعدو أن تكون تعميماً لمعطيات التجربة ، وتجاوزاً عن مدلولاتها المباشرة إلى القاعدة العامّة على أساس الاستقراء .

[مشكلة المنطق التجريبي :]

وبهذا مني المنطق التجريبي بمشكلة خطيرة جدّاً ، وهي تفسير اليقين في القضايا الرياضيّة والمبادئ المنطقيّة ، وتبرير الفرق بينها وبين قضايا المعرفة في العلوم الطبيعيّة .

والمشكلة تبدأ من إدراك الفرق بين قضايا العلوم الطبيعيّة ، وقضايا الرياضة والمنطق الأوّليّة من النواحي الآتية :

١ ـ أنّ قضايا الرياضة والمنطق تبدو يقينيّة، فهناك فرق كبير بين ١ + ١ = ٢، أو أنّ المثلّث له ثلاث أضلاع ، أو أنّ اثنين نصف الأربعة . وبين قضايا العلوم الطبيعيّة نظير : أنّ المغناطيس يجذب الحديد ، والمعدن يتمدّد بالحرارة ، والماء يغلي إذا صار حارّاً بدرجة مئة ، وكلّ إنسان يموت . فإنّ القضايا الأُولى لا نتصوّر إمكانيّة الشكّ فيها بحال ، بينما يمكن أن نشكّ في القضايا الطبيعيّة من النوع الثاني . فلو أنّ عدداً كبيراً من الناس الموثوق بفهمهم وإدراكهم للتجارب العلميّة أخبرونا بوجود نوع من الماء لا يغلي بالحرارة أو أنّ بعض المعادن لا تتمدّد بالحرارة لتوقّف إيماننا بالقضيّة العامّة . بينما لا نستطيع أن نشكّ في الحقيقة الرياضيّة القائلة أنّ الاثنين نصف الأربعة ، ولو أخبرنا أكبر عدد ممكن من الناس

بأنّ الاثنين أحياناً تكون ثلث الأربعة.

٢ ـ أنّ تكرار الأمثلة والتجارب لا أثر له بالنسبة إلى القضيّة الرياضيّة، بينما يلعب دوراً إيجابيّاً كبيراً في القضايا الطبيعيّة. فنحن كلّما نجد أمثلة أكثر لتمدّد المعادن، أو غليان الماء بالحرارة، ونمارس عدداً أكبر من التجارب بهذا الصدد، نزداد تأكّداً من القضيّة العامّة ووثوقاً بها. وإذا وجدنا قطعة مغناطيسيّة واحدة تجذب الحديد، لم يكفنا ذلك لكي نؤمن بأنّ المغناطيس يجذب الحديد، ما لم نكرّر التجربة ونستوعب عدداً أكبر من الأمثلة والنماذج.

ولكنّ الأمر بالنسبة إلى القضايا الرياضيّة يختلف اختلافاً كبيراً، فإنّ الإنسان في اللحظة التي يستطيع فيها أن يجمع خمسة كتب وخمسة كتب أُخرى، ويعرف أنّ مجموعهما عشرة، يمكنه أن يحكم بأنّ كلّ خمستين تساوي عشرة، سواء كانت الأشياء المعدودة كتباً أو أشياء أُخرى، ولا يزداد اليقين بهذه الحقيقة بتكرار الأمثلة وجمع النماذج العديدة.

وبتعبير آخر. أنّ اليقين بهذه الحقيقة الرياضيّة يصل منذ اللحظة الأُولى من إدراكها إلى درجة كبيرة، لا يمكن أن يتجاوزها، بينما نجد اعتقادنا بالقضايا الطبيعيّة يزداد باستمرار كلّما تظافرت التجارب، وأكّدت باستمرار صدق القضيّة وموضوعيّتها.

٣ ـ إنّ قضايا العلوم الطبيعيّة وإن كانت تستبطن تعميماً وتجاوزاً عن حدود التجربة ولكنّ هذا التجاوز المستبطن لا يتعدّى حدود عالم التجربة، وإن تعدّى نطاقها الخاصّ. فنحن حين نقرّر أنّ الماء يغلي لدى درجة معيّنة من الحرارة، نتجاوز المياه التي وقعت في نطاق تجاربنا الخاصّة إلى سائر المياه في هذا الكون، ولكنّنا إذا اجتزنا عالم التجربة، وتصوّرنا عالماً آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه، فمن الممكن أن نتصوّر الماء في ذلك العالم وهو لا يغلي عند تلك

الدرجة المعيّنة من الحرارة، ولا نجد مسوّغاً لتعميم القضيّة القائلة بأنّ الماء يغلي عند درجة معيّنة لذلك العالم الآخر، وهذا يعني أنّ التعميم في تلك القضيّة إنّما كان في حدود العالم الخارجي الذي وقعت التجربة فيه. وعلى عكس ذلك القضايا الرياضيّة، فإنّ الحقيقة الرياضيّة القائلة: إنّ ٢ × ٢ = ٤ صادقة على أيّ عالم نتصوّره! ولا يمكننا أن نتصوّر عالماً تنتج فيه عن مضاعفة الاثنين خمسة، ومعنى ذلك أنّ التعميم في القضيّة الرياضيّة يتخطّى حدود الكون المعاش ويشمل كلّ ما يمكن أن يعترض من أكوان وأفراد.

هذه فروق ثلاثة بين القضيّة الرياضيّة والقضيّة الطبيعيّة جعلت المنطق التجريبي في مشكلة؛ لأنّه مطالب بتفسيرها مع أنّه يعجز عن ذلك ما دام يؤمن بأنّ القضايا الرياضيّة والطبيعيّة جميعاً مستمدّة من التجربة بطريقة واحدة، ولأجل ذلك اضطرّ المنطق التجريبي لفترة من الزمن أن يعلن المساواة بين القضيّة الرياضيّة والطبيعيّة، وينزّل قضايا الرياضة عن درجة اليقين! الأمر الذي يجعل الحقيقة القائلة أنّ ١ + ١ = ٢ قضيّة احتماليّة في رأي التجريبيّين تحمل كلّ نقاط الضعف المنطقيّة التي تشتمل عليها الطريقة العلميّة في الاستقراء، أي طريقة التعميم وتجاوز حدود التجربة.

وكان هذا الإعلان والقول من المنطق التجريبي من أكبر الأدلّة ضدّه، ومن الشواهد التي تدينه وتثبت فشله في تفسير المعرفة البشريّة، بينما لم يكن المنطق العقلي مضطرّاً إلى التورّط فيما وقع فيه المنطق التجريبي؛ لأنّ المنطق العقلي نظراً إلى إيمانه بوجود معارف قبليّة سابقة على التجربة، أمكنه أن يفسّر الفرق بين القضيّة الرياضيّة والقضيّة الطبيعيّة: بأنّ قضايا الرياضة مستمدّة من معارف سابقة على التجربة، وقضايا الوجود في الطبيعة مستمدّة من التجربة، وما دامت طريقة المعرفة مختلفة فيهما فمن الطبيعي أن تختلفا في طبيعة المعرفة ودرجتها.

[موقف المنطق الوضعي من المشكلة :]

وبقي المنطق التجريبي يعاني هذه المشكلة أو هذا النقص في تفسير المعرفة، حتّى حاول المناطقة الوضعيّون المحدثون أن يسدّوا هذا النقص ويعالجوا تلك المشكلة علاجاً واقعيّاً قائماً على أساس الاعتراف بالفرق بين القضيّة الرياضيّة والقضيّة الطبيعيّة، بدلاً عن التهرّب من هذه الحقيقة وإنكارها كما كان يصنع المنطق التجربي.

ويتلخّص موقف المنطق الوضعي في القول بأنّ مردّ الضرورة واليقين في القضايا الرياضيّة إلى كونها قضايا تكراريّة لا تخبر عن شيء إطلاقاً، فيقيننا بأنّ ٢ + ٢ = ٤ ليس نتيجة لوجود خبر مضمون الصحّة ومؤكّد التطابق مع الواقع في هذه القضيّة الرياضيّة، وإنّما هو نتيجة لخلوّ هذه القضيّة من الإخبار وكونها تكراريّة.

ولكي تتّضح فكرة الموقف يجب أن نشير إلى معنى القضايا الإخباريّة والتكراريّة.

فإنّ المنطق الوضعي يقسّم القضايا إلى قسمين :

أحدهما : القضايا الإخباريّة وهي : كلّ قضيّة تتحفنا بعلم جديد وتصف الموضوع بوصف لم يكن مستبطناً في الموضوع نفسه، فإنّ الإنسان مثلاً بوصفه إنساناً ليس معناه أنّه يموت، وسقراط بوصفه إنساناً معيّناً لا يعني أنّه أُستاذ إفلاطون، فإذا قلنا إنّ كلّ إنسان يموت أو أنّ سقراط أُستاذ إفلاطون كنّا نقرّر بذلك وصفاً جديداً للإنسان غير مجرّد أنّه إنسان، ووصفاً جديداً لسقراط غير مجرّد أنّه سقراط، وبذلك تكون القضيّة إخباريّة تركيبيّة.

والقسم الآخر : القضايا التكراريّة، وهي : كلّ قضيّة تكرّر عناصر الموضوع

بعضها أو كلّها، فلا تضيف إلى علمنا به شيئاً جديداً سوى إبرازها لتلك العناصر، بحيث تصبح مذكورة ذكراً صريحاً بعد أن كانت متضمّنة، نظير قولك: الأعزب ليس له زوجة، فإنّ هذا الوصف السلبي متضمّن في كلمة الأعزب؛ لأنّ الأعزب هو عبارة عمّن لا زوجة له من الرجال، فلم تضف هذه القضيّة إلى علمنا بالأعزب علماً جديداً وبذلك تكون قضيّة تكراريّة.

ففيما يتّصل ببحثنا الذي نعالجه الآن يحاول المناطقة الوضعيّون من التجريبيّين أن تدرج قضايا الرياضة كلّها في القضايا التكراريّة، ويفسّر الضرورة واليقين فيها على أساس خلوّها عن الإخبار وعقمها عن إعطاء معرفة بالموضوع. ففي الحقيقة الرياضيّة القائلة إنّ ١ + ١ = ٢ لا نجد إلّا تكراراً عقيماً؛ لأنّ ٢ رمز يدلّ على نفس ما يدلّ عليه ١ + ١، فقد استخدمنا في هذه القضيّة رمزين متكافئين يدلّان على عدد معيّن، وقلنا إنّ أحدهما يساوي الآخر، فهو في قوّة قولنا أنّ ٢ = ٢، وكذلك الأمر في القضيّة الهندسيّة القائلة أنّ المربّع له أربعة أضلاع، فإنّ الوصف مستبطن في الموضوع، فتكون العمليّة في القضيّة عمليّة اجترار من الموضوع، لا عمليّة تركيب بين الموضوع ووصف جديد.

[مناقشة الموقف الوضعي:]

وهذه الفكرة القائلة بأنّ القضايا الرياضيّة مجرّد تكرار ليست صحيحة في رأينا؛ لأنّ عدداً من القضايا الرياضيّة لا يمكن ادّعاء ذلك فيها، فمثلاً القضايا القائلة إنّ الخطّ المستقيم أقصر خطّ يصل بين نقطتين، لا يمكن القول بأنّها قضيّة تكراريّة، بل هي قضيّة إخباريّة تركيبيّة؛ لأنّ (الخطّ المستقيم) وهو موضوع القضيّة صفة كيفيّة، و(أقصر خطّ) وهو الوصف الذي منحته القضيّة إيّاه صفة كمّيّة، والصفة الكمّيّة ليست مستبطنة في الصفة الكيفيّة، فالقضيّة إذن إخباريّة، وكذلك

قولنا (٢ نصف ٤)، إذ نواجه صفتين مختلفتين، فإنّ مفهوم النصف يختلف عن مفهوم العدد (٢)، فيكون الحكم بأحدهما على الآخر تركيباً وإخباراً، لا تكراراً واجتراراً.

ولا نريد في مجالنا المحدود هذا أن نتوسّع في نقد هذه الفكرة، وإنّما نريد أن نتناولها بالنقد بالقدر الذي يتّصل بموضوع البحث، أي نريد أن نعرف مدى نجاح هذه المحاولة الوضعيّة لإنقاذ المنطق التجربي من المأزق الذي تورّط فيه. إذا سلّمنا افتراضاً أنّ القضايا الرياضيّة تكراريّة كلّها، فهل يكفي القول بذلك لحلّ المشكلة وتفسير الفرق بين القضيّة الرياضيّة والقضيّة الطبيعيّة على أساس المنطق التجريبي؟

ونجيب على ذلك بالنفي؛ لأنّ من حقّنا أن نطالب المنطق التجريبي بتفسير الضرورة واليقين في القضايا التكراريّة.

ولنأخذ القضيّة التكراريّة النموذجيّة القائلة بأنّ (أ) هي (أ) فإنّ مردّ اليقين بهذه القضيّة إلى الإيمان بمبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ القائل: أنّ النفي والإثبات يستحيل اجتماعهما؛ لأنّنا لو لم نؤمن بهذا المبدأ لكان من الممكن أن لا تكون «أ» هي «أ» وإنّما كانت «أ» على أساس استحالة اجتماع النقيضين في وقت واحد.

وإذا عرفنا أنّ مبدأ عدم التناقض هو أساس الضرورة واليقين في القضايا التكراريّة، فما هو تفسير الضرورة واليقين في نفس هذا المبدأ بالذات؟

ولا يمكن للمنطق الوضعي أن يجيب على ذلك بأنّ هذا المبدأ يشتمل على قضيّة تكراريّة أيضاً؛ لأنّ القضيّة التي يعبّر عنها المبدأ إخباريّة وليست تكراريّة، والاستحالة التي يحكم بها ليست مستبطنة في اجتماع النقيضين؛ بمعنى أنّنا حين نقول: اجتماع النقيضين مستحيل، لا نستخرج هذه الاستحالة من نفس مفهوم

اجتماع النقيضين؛ لأنّها ليست من عناصر هذا المفهوم، ولهذا كان قولنا ذلك يختلف عن قولنا: اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين. وهذا الفارق المعنوي بين القولين، يبرهن على أنّ القول الأوّل ليس مجرّد قضيّة تكراريّة.

وما دام مبدأ عدم التناقض قضيّة إخباريّة تركيبيّة، فالمشكلة تعود من جديد؛ لأنّ المنطق التجريبي مطالب عندئذٍ بتفسير الضرورة واليقين في هذه القضيّة الإخباريّة. فإنّ زعم أنّ هذه القضيّة الإخباريّة مستمدّة من التجربة، كسائر المعارف الرياضيّة الطبيعيّة أصبح عاجزاً عن تفسير الفرق بينها وبين القضايا الطبيعيّة. وإذا اعترف المنطق التجريبي بأنّ مبدأ عدم التناقض يعبّر عن معرفة عقليّة سابقة على التجربة، ويستمدّ ضرورته من طابعه العقلي الأصيل، كان هذا يعني هدم القاعدة الأساسيّة في المنطق التجريبي وإسقاط التجربة عن وصفها المصدر الأساسي للمعرفة البشريّة.

وهكذا تبقى قصّة اليقين في القضايا الرياضيّة على أساس المنطق التجريبي معلّقة.

ماذا جاء حول كتاب فلسفتنا[1]

اشتمل العدد الأوّل من السنة الثالثة لمجلّة (الثقافة) على مقال يحمل اسم (مهدي النجّار) حول كتاب (فلسفتنا)، حاول فيه الكاتب أن يناقش الكتاب، فبدأ بـ(التمهيد) الذي افتتح به كتاب (فلسفتنا) بحثه، ثمّ علّق على (نظريّة المعرفة). وبعد ذلك على (المفهوم الفلسفي للعالم).

ونودّ فيما يلي تلخيص مناقشات الكتاب وتسجيل ملاحظاتنا عليها وذلك في ضوء معطيات كتاب (فلسفتنا).

البحث الأوّل

التمهيد

استهلّ كتاب (فلسفتنا) في التمهيد حديثه باستعراض المذاهب الاجتماعيّة

---

(١) مقالٌ حرّره الشهيد الصدر ﷺ ردّاً على مقال مهدي النجار حول (فلسفتنا)، وقدّمه إلى السيّد عمّار أبو رغيف ليعيد صياغته وينشره باسمه في مجلّة الثقافة، السنة الثالثة، العدد الثالث، آذار / ١٩٧٣ م (أُنظر: دراسات في الحكمة والمنهج: ١٠).

التي تسود الذهنيّة الإنسانيّة العامّة اليوم، فذكر أربعة مذاهب وهي:

١ ـ النظام الديمقراطي الرأسمالي.

٢ ـ النظام الاشتراكي.

٣ ـ النظام الشيوعي.

٤ ـ النظام الإسلامي[١].

وقد لاحظ كاتب المقال بهذا الصدد أنّ اصطلاح «نظام» يرافق دائماً «الاقتصاد»، فإذا كان كتاب «فلسفتنا» يريد النظام مفهوماً مثاليّاً للكلمة، فلا يجوز حصره ـ أي النظام ـ بالأنظمة الأربعة، فهناك نظام مسيحي، ونظام يهودي، ونظام بوذي... إلخ[٢].

إنّ النظام يعبّر عن منهج شامل للحياة، وبهذا كان لا بدّ أن يستوعب الجانب الاقتصادي من حياة الإنسان. ولمّا كانت التعاليم المسيحيّة واليهوديّة والبوذيّة بالقدر الموجود فعلاً في الذهنيّة البشريّة لا تحتوي على منهج شامل للحياة، خلافاً للإسلام الذي يحتوي على نظام من هذا القبيل فعلاً كما برهن على ذلك كتاب «اقتصادنا»، كان من الطبيعي لكتاب «فلسفتنا» أن يهمل الأنظمة الدينيّة الأُخرى التي أبرزها مهدي النجّار، ولا يذكرها على مستوى الأنظمة الأربعة التي ركّز حديثه عليها.

ونعى بعد ذلك مهدي النجّار على الإسلام تجربته الرائعة ـ على حدّ تعبير «فلسفتنا» ـ وشجبها، وتساءل: هل يقصد بالتجربة الرائعة النظام السعودي مثلاً؟[٣]

---

(١) فلسفتنا: ٢٠.

(٢) مجلّة الثقافة، السنة الثالثة، العدد ١: ٣٢.

(٣) المصدر نفسه.

وكأنّه لم يقرأ ما جاء في كتاب «فلسفتنا» نفسه جواباً على هذا السؤال، إذ يقول:

«إنّ النظام الإسلامي مرّ بتجربة من أروع تجارب النظم الاجتماعيّة وأنجحها، ثمّ عصفت به العواصف بعد أن خلا الميدان من القادة المبدئيّين أو كاد، وبقيت في حدود أُناس لم ينضج الإسلام في نفوسهم، ولم يملأ أرواحهم بروحه وجوهره، فعجزت عن الصمود والبقاء، فتقوّض الكيان الإسلامي»[1].

فالتجربة الرائعة هي التطبيق الواعي الذي مارسه النبيّ ﷺ والجيل الأوّل من المسلمين، وقد اعترف صاحب المقال بإيجابيّة هذا التطبيق. وليس ما وقع بعد ذلك إلّا انحرافاً عن المسيرة الحقّة للتجربة، وتحويلاً لها من وجهتها الإسلاميّة، وليس استمراراً في تجسيد التجربة.

وقد حاول النجّار بعد ذلك أن يتّهم السيّد الصدر بالخلط بين الفلسفة اللاهوتيّة والفلسفة الوحيويّة، وتساءل بعد ذلك ما علاقة ابن الرشد ـ امتداد أرسطو ـ والفلسفة القديمة بالفلسفة الدينيّة الإسلاميّة؟

وكأنّه يريد بذلك أن يؤاخذ كتاب «فلسفتنا» على ما يشتمل عليه من آراء وبحوث فلسفيّة تمثّل نماذج فكريّة لفلاسفة أرسطيّين لا صلة لهم بالإسلام!!!

ومرّة أُخرى: لو استوعب مهدي النجّار نصّ «فلسفتنا»، لعرف أنّ الكتاب لم يخلط، بل ميّز تمييزاً واضحاً؛ إذ جاء فيه:

«ويحسن بالقارئ العزيز أن يعرف قبل البدء أنّ المستفاد من الإسلام بالصميم إنّما هو الطريقة والمفهوم، أي الطريقة العقليّة في التفكير والمفهوم الإلهي للعالم. وأمّا أساليب الاستدلال وألوان البرهنة على هذا أو ذاك، فلسنا

---

(١) فلسفتنا: ٢١.

نضيفها جميعاً إلى الإسلام، وإنّما هي حصيلة دراسات فكريّة لكبار المفكّرين من علماء المسلمين وفلاسفتهم»[١].

فلا خلط إذن بين الفلسفة الدينيّة والفلسفة اللاهوتيّة على حدّ تعبير مهدي النجّار. بل لا توجد لدينا فلسفة دينيّة بالمعنى الذي يعرفه الفلاسفة من أساليب البحث في تربية الإنسان، ويرتكز هذا المنهج والطريقة على مبادئ، وكتاب «فلسفتنا» هو الإثبات الفلسفي لتلك المبادئ. وهكذا نعرف أنّ المبادئ المقرّرة في الكتاب دينيّة، وأنّ طريقة إثباتها لبشريّة.

---

(١) فلسفتنا : ٦٢.

البحث الثاني
نظريّة المعرفة

أوّلاً: يبدأ مهدي النجّار فيستعرض المذهب العقلي كما وضّحه كتاب «فلسفتنا»، وتقسيمه إلى معارف ضروريّة وأُخرى نظريّة.

ثمّ يحاول أن يعترض على ذلك مدّعياً أنّ الصدر نسي طائفة ثالثة للمعرفة في الفلسفة الإسلاميّة وهي: الوحي والاستشراق الذي يعتبر أساساً لكثير من المعارف من وجهة نظر دينيّة[١].

والحقيقة أنّ الوحي إذا نظرنا إليه من زاوية الشخص الموحى إليه، فهو معرفة ضروريّة على مستوى الحسّ، وإذا نظرنا إليه من زاوية غير الموحى إليه من الأشخاص المؤمنين به فهو معرفة نظريّة تقوم على أساس الاستدلال والاستنتاج، لأنّ غير النبيّ يثبت النبوّة والوحي وما يرتكز عليها من حقائق بالدليل، وبذلك معرفته نظريّة.

وهناك فرق بين الوحي والإشراق يجدر الإشارة إليه: إذ أنّ الإشراق هو عمليّة الارتفاع إلى مستوى الكشف والاتّحاد مع المعارف والحقائق. أمّا الوحي، فهو تلقّي المعرفة بصورة موضوعيّة من خارج.

فلا موضع لجعل الوحي قسماً ثالثاً إلى جانب المعارف الأوّليّة والمعارف النظريّة.

ثانياً: يحاول مهدي النجّار بعد ذلك أن يفسّر موقف الماركسيّة من

---

(١) مجلّة الثقافة: ٣٤.

البديهيّات المجرّدة فيقول :

«إنّ الماركسيّة إذ تؤكّد بأنّ الناس لا يمكنهم أن يحصلوا على المعارف إلّا من خلال تعلّمهم وتربيتهم، تجاربهم وإحساساتهم، أي في وسط محيطهم الاجتماعي، فهي لا تنكر وجود البديهيّات المجرّدة (الواحد نصف الاثنين). وهذه المعارف مستقلّة عن التجربة المخصوصة لكلّ فرد على حدة، إلّا أنّها ليست منتجات عقليّة ذاتيّة وفطريّة مولودة مع الإنسان ومستقلّة عن التجربة الإنسانيّة. أي أنّها ليست تخيّلات حرّة خاصّة تضطرّ النفس إلى الإذعان [بها] والاستسلام لها دون دليل أو برهان.

إنّ مثل هذه المعارف حقيقيّة ومشتقّة ومستعارة من الواقع الخارجي...»[1].

ولا ندري ماذا يقصد ا لنجّار بالاشتقاق من الواقع الخارجي؟!

فإذا كان يعني أنّ مبدأ عدم التناقض ـ مثلاً ـ أو القضيّة القائلة: «الواحد نصف الاثنين» له واقعٌ موضوعيٌّ وليس مجرّد افتراض ذهني فحسب، فهو صحيح. ولكن لا صلة له بالقضيّة ـ موضوعة البحث ـ، وهي طريقة توصّل العقل البشري إلى هذا المبدأ.

وإن كان يريد من الاشتقاق أنّ هذه المعرفة مستدلّة بالواقع وليست معرفة غنيّة عن الدليل، فهو خطأ من وجهة نظر منطقيّة، لأنّ أيّة عمليّة استدلال بالواقع على قضيّة تستبطن وتفترض مسبقاً مبادئ يقوم على أساسها الاستدلال من التلازم والعلّيّة والضرورة وعدم التناقض؛ إذ لولا افتراض مبادئ من هذا القبيل مسبقاً لا يمكن أن تتمّ أيّة عمليّة استدلال بشيء على شيء. وما دامت كلّ عمليّة استدلال تفترض مسبقاً مبادئ من هذا القبيل، فيجب أن تكون لدينا مبادئ غير

---

(١) مجلّة الثقافة: ٣٥.

مستدلّة، وهذا يعني ما يقصده المذهب العقلي تماماً.

ثالثاً: ويتناول النجّار ما قرّره كتاب «فلسفتنا» عن المادّة، إذ يؤكّد الكتاب أنّ وجود المادّة افتراضٌ عقليٌّ وليس افتراضاً تجريبيّاً، لأنّ «الوردة التي نراها على الشجرة أو نلمسها بيدنا، إنّما نحسّ برائحتها ولونها ونعومتها وحتّى إذا تذوّقناها فإنّنا نحسّ بطعمها ولا نحسّ في جميع تلك الأحوال بالجوهر الذي تلتقي جميع هذه الظواهر عنده، وإنّما ندرك هذا الجوهر ببرهان عقلي يرتكز على المعارف العقليّة الأوّليّة...»[1].

وعلّق النجّار على ذلك متسائلاً:

«لا ندري ماذا يريد بالجوهر! وكيف أثبته بالمعطيات العقليّة! وهل يعني إذا لم تكن لدينا هذه المعطيات، فإنّ المادّة ليس لها وجود! وهل يستطيع الإنسان أن يدرك الجوهر (الوردة) بمعطياته العقليّة إذا أبعدناه نهائيّاً ـ بالمعنى الساذج للكلمة ـ عن الوردة ومحيطه الاجتماعي!»[2].

ولكي نشرح ما يريده كتاب «فلسفتنا» من هذا الجوهر، يجب أن نتحدّث عن الوردة التي أمامنا [والتي] نصفها بصفات عديدة: فهي وردة حمراء اللون، ناعمة الملمس وقويّة الرائحة ومرّة المذاق...

وواضح أنّ ما يقع في نطاق الحسّ، إنّما هو الحمرة والنعومة والرائحة والطعم، غير أنّ الإنسان ـ أيّ إنسان ـ يدرك لأوّل وهلة وهو يتحدّث عن هذه الصفات التي أحسّها، أنّها كانت كلّها صفات لشيء واحد وهو المحور الذي يستقطب كلّ تلك الصفات، لأنّنا بدون افتراض هذا المحور، سوف لن نجد أيّة

---

(١) فلسفتنا: ٩٢.

(٢) مجلّة الثقافة: ٣٦.

علاقة بين الحمرة والمرارة والنعومة والرائحة، ولا أيّ مبرّر لصبّ هذه الصفات كلّها في كيان واحد. وهذا المحور الذي تتوحّد في إطاره تلك الظواهر الحسّيّة المتعدّدة هو الجوهر الذي لا يمكن أن يخضع للتجربة الحسّيّة المباشرة.

رابعاً: ويذكر صاحب المقال أنّ كتاب «فلسفتنا» يعيب على الماركسيّة علميّتها، لأنّها تبتّ في مسائل ميتافيزيقيّة وتجيب عليها بالنفي، الأمر الذي يجعلها تتمرّد على حدود الفلسفة العلميّة[1].

ويعلّق على ذلك بأنّ الماركسيّة: «لا بدّ لها أن تتدخّل في هذا اللون من القضايا. إلّا أنّ هذا التدخّل المشروع لا يمكن أن يؤول باعتباره انسياقاً ميتافيزيقيّاً. فهل يمكن للعلم مثلاً اعتباره ميتافيزيقيّاً إذا رفض عالم الجنّ وبتّ بعدم وجوده!»[2].

ونحن لا ندري كيف أسبغ صفة المشروعيّة على هذا التدخّل رغم أنّ النفي لا يقوم على أساس التجربة العلميّة ما دام يتحدّث عن مجال خارج نطاق التجربة المحسوسة. فليس من حقّ الماركسيّة أن تنفي ضمن إطار علميّ وجود خالق مجرّد لهذا العالم.

كما إنّ العلم بوصفه علماً، يكتفي بالقول عن الجنّ إنّي لم أحصل على تجربة تبرهن على وجوده، ولا يمنع ذلك أن يذهب العلم إلى أكثر من ذلك فيبتّ بعدم وجوده، غير أنّه يصبح عندئذٍ موقفاً شخصيّاً لا علميّاً.

ويحاول النجّار أن يهوّن من قيمة القضايا التي تدخّلت الماركسيّة فيها تدخّلاً ميتافيزيقيّاً قائلاً: «إنّ تعريف الماركسيّة ليس متوقّفاً على موقفها من

---

(١) أنظر فلسفتنا: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) مجلّة الثقافة: ٣٧.

المفاهيم الميتافيزيقيّة »[١]. وكأنّه يريد بذلك أنّا حتّى لو تجاوزنا هذا الموقف ولم نقبله، فلا يضرّ ذلك بالنظريّة العامّة للماركسيّة.

غير أنّ هذا الفصل بين موقف الماركسيّة من القضايا الميتافيزيقيّة [وبين] موقفها من تفسير الواقع والتاريخ ومحاولة تغييره، ينطوي على خطأ كبير، لأنّ الماركسيّة تفسّر حياة الإنسان والمعرفة الإنسانيّة وكلّ أوجه الإبداع الإنساني بوصفها انعكاسات لوضع القوى المنتجة وأشكال وسائل الإنتاج، وتقيّم على أساس هذا التفسير نظريّتها كلّها. وهي حينما تقول هذا، تفترض مسبقاً عدم وجود أيّ عامل آخر يمكن أن يمدّ الإنسان بالفكر أو المعرفة من أعلى، كالوحي والنبوّة والله، إذ لا يمكن جعل قوى الإنتاج هي المصدر الوحيد ما لم نستبعد ذلك العامل، فما لم يكن للماركسيّة قدرة على نفي ذلك العامل، لا يتاح لها أن تخرج بنتيجة حاسمة في تفسير التاريخ.

خامساً: وينتقل النجّار إلى البحث عن قيمة المعرفة في كتاب «فلسفتنا»، فيطرح القرار الحاسم التالي: كلّ فلسفة تذهب فيها من الفكر والإحساس إلى الأشياء فهي فلسفة مثاليّة باركليّة يعني أنّه «لا وجود إلّا لأفكارنا»، وأنّ الواقع غير موجود إذا لم توجد هذه الأفكار[٢].

ويؤكّد النجّار: أنّ «هذا هو ما يذهب إليه الصدر بطريقة ملطّفة حيث يسلّم بوجود الأشياء خارج ذهننا من جهة، ويعتمد بمعرفة هذه الأشياء على أساس المعرفة التصديقيّة والفطريّة، أي الخروج من التصوّريّة إلى الموضوعيّة»[٣].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) مجلّة الثقافة: ٣٨.

(٣) المصدر نفسه.

وهنا يجب أن نتساءل ما يقصد النجّار بقراره الحاسم أنّ من يذهب من الفكر ومن الإحساس إلى الأشياء فهو مثالي باركلي، وأنّ الواقعي من يذهب من الأشياء إلى الإحساس وإلى الفكر.

وأكبر الظنّ أنّه أخطأ فهم هذا القرار الذي استعاره من لينين، ونتيجة لذلك أدان «فلسفتنا» بالباركليّة، ذلك أنّنا يجب أن نميّز بين مرحلتين للمعرفة البشريّة:

ففي المرحلة الأُولى يملك الإنسان مجموعة من التصوّرات والأحاسيس، فيستدلّ بها استدلالاً تصديقيّاً على وجود واقع موضوعيّ خارج نطاق الذات ـ أي على الأشياء ـ، فتشكّل التصوّات والأحاسيس القاعدة والمنطلق في الاستدلال الفطري على وجود الأشياء. وبهذا يصدق أنّنا نذهب من الأحاسيس والتصوّرات إلى الأشياء.

في المرحلة الثانية نعود فنفسّر التصوّرات والأحاسيس على أساس تلك الأشياء التي تعرّفنا عليها عن طريق تلك التصوّرات والأحاسيس. وفي هذه المرحلة تعتبر الأشياء هي الأساس والمصدر للتصوّرات والأحاسيس.

وما يميّز الواقعيّة عن المثاليّة الباركليّة هو مضمون المرحلة الثانية. ولكن لكي نصل إلى هذه المرحلة، لا بدّ من اجتياز المرحلة الأُولى التي ينطلق فيها الإنسان من الأحاسيس والتصوّرات إلى الأشياء.

ونقرّب ذلك في مثال: إذا رأيت مطراً يتساقط، فاستنتجت من ذلك أنّ هناك سحاباً متراكماً، فأنت تذهب من المطر إلى السحاب، أي تنطلق من رؤيتك للمطر إلى استنتاج وجود السحاب. وفي هذه النقلة الاستدلاليّة، يعتبر المطر هو المنطلق والسحاب هو المنطلق إليه. ولكنّك في نفس الوقت تقرّر طبعاً أن تنطلق [من] زاوية موضوعيّة [هي] السحاب، بمعنى أنّه بصورة موضوعيّة «وجد السحاب فوجد المطر». وهذا يعني أنّ المنطلق من زاوية معرفتك الاستدلاليّة بالسحاب هو

المطر. [فـ] المنطلق من زاوية المعرفة البشريّة هو التصوّرات والأحاسيس، وبها يستدلّ الإنسان على وجود الأشياء، وإن كانت الأشياء [هي] الأساس من زاوية موضوعيّة.

فالسيّد الصدر حين يخرج من التصوّريّة إلى الموضوعيّة بالمعرفة التصديقيّة يعني أنّ التصوّر هو الأساس والمنطلق من زاوية المعرفة كما أنّ المطر في المثال السابق كان هو الأساس والمنطلق لمعرفة السحاب، وهذا لا يعني إطلاقاً أنّ الأشياء نفسها مرتبطة بتصوّرات لها وموجودة ضمن هذه التصوّرات أو بسببها.

ويبقى سؤال واحد أساسيّ وهو: كيف يستدلّ العقل البشري على وجود الأشياء بصورة موضوعيّة عن طريق التصوّرات والأحاسيس؟! أي على أيّ أساس يذهب من هذه الأحاسيس إلى افتراض واقع موضوعيّ خارج نطاقها؟

وهذا السؤال هو الذي أهمل جوابه كتاب «فلسفتنا» مكتفياً بالقول إنّ الأشياء مستدلّ عليها عن طريق تلك الأحاسيس والتصوّرات.

أمّا ما هو نوع هذا الاستدلال ومضمونه المنطقي، فهذا ما تركه لكتاب «الأُسس المنطقيّة للاستقراء» الذي قام لأوّل مرّة في تاريخ الفكر البشري المتطوّر بجواب حاسم على هذا السؤال.

سادساً: يسترسل النجّار في اتّهامه للمفكّر الإسلامي الكبير بالمثاليّة الباركليّة نتيجةً لعدم التمييز بين اعتبار الأحاسيس والتصوّرات منطلقاً من زاوية المعرفة، وبين اعتبارها منطلقاً من زاوية موضوعيّة فيقول:

«والأنكى من ذلك أنّه يؤكّد بأنّ المعرفة التصديقيّة هي التي تكشف لنا موضوعيّة التصوّر ووجود واقع موضوعي للصورة التي توجد في ذهننا. يعني إذا لم توجد المعارف التصديقيّة الفطريّة، لا يوجد كشف عن الواقع الموضوعي، أي

لا يوجد جوهر للأشياء»[١].

هكذا يفترض النجّار أنّ انعدام الكشف البشري عن الواقع الموضوعي للأشياء يعني أنّه لا أشياء أو لا جوهر للأشياء، ولا أدري كيف استساغ أن يقرّر ذلك ليخرج بنتيجة وهي أنّ السيّد الصدر مثالي باركلي... وهل أنّا إذا لم نكشف الأشياء يعني ذلك أنّه لا جوهر ولا واقع موضوعي لتلك الأشياء؟!!

سابعاً: ويفسّر النجّار تبعاً للينين الشيء في ذاته والظاهرة، بأنّ الأوّل يعبّر عن الشيء بمقدار ما لا نعرف، والظاهرة هو الشيء ذاته حينما نعرفه ويكون شيئاً لنا[٢].

ويريد بذلك أن ينفي اعتراف الماركسيّة بأشياء في ذاتها لا يمكن للمعرفة أن تنفذ إليها؛ لأنّ كلّ شيء يتحوّل باستمرار إلى أشياء لنا بازدياد المعرفة، وكتاب «فلسفتنا» استعرض هذا التفسير الماركسي للشيء في ذاته والظاهرة وعلّق عليه، وحينما جاء النجّار ليعترض على التعليق، اكتفى بتكرار نفس التفسير الذي علّق عليه الكتاب[٣].

وصفوة القول بهذا الصدد كما جاء في «فلسفتنا»: أنّ الشيء هل هو عبارة عن مجموعة الصفات والظواهر الممكن إدراكها حسّيّاً؟ أو هو المحور الذي تتوحّد في كيانه تلك المجموعة من الصفات والظواهر؟

فإن كان هو الأوّل، فلا يوجد بين الشيء في ذاته والظاهرة فرقٌ نوعيٌّ في مجال المعرفة البشريّة.

---

(١) مجلّة الثقافة: ٣٩.

(٢) أُنظر حول مقولة لينين: فلسفتنا: ١٩٧.

(٣) مجلّة الثقافة: ٣٩.

وإن كان هو الثاني، فالفرق بينهما نوعيٌّ بالضرورة، ويحتّم هذا الفرق أن يبقى جزءٌ من الشيء في ذاته ـ وهو المحور ـ مستعصياً على المعرفة التجريبيّة للإنسان.

ثامناً: ويقع النجّار في حالة من التشويش وهو يتناول موقفاً من مواقف كتاب «فلسفتنا»[١] تجاه الماركسيّة حين وقف يحاسبها ويطالبها بمبرّرات ثقتها بالتطابق بين الواقع الموضوعي وصورته التي تبدو في أفكارنا وحواسّنا ما دامت هذه الأفكار والأحاسيس تعبّر ماركسيّاً عن تحوّل الحركة الفيزيائيّة للشيء إلى حركة فيزيولوجيّة في حواسّنا، وتحوّل هذه بدورها إلى حركة نفسيّة للفكرة، إذ ليس من الضروري أن تطابق المرحلة الثانية أو الثالثة من الحركة المرحلة الأُولى.

فقد علّق النجّار على هذا الموقف قائلاً:

«ينبغي أن نعرف بأنّ الواقع الخارجي ليس هو الذي في أفكارنا وحواسّنا، وإنّما صورته. أي إنّ حواسّنا وأفكارنا صورة تقابل ـ وليست تماثل ـ هذا الواقع»[٢].

ولا ندري كيف نوفّق بين افتراض أنّ الفكرة صورة للواقع، وافتراض [أنّها] لا تماثل الواقع، وكيف تكون الفكرة التي لا تماثل الشيء صورةً له!!

ونحن نحيل النجّار إلى كتاب «الأُسس المنطقيّة للاستقراء» ليتاح له أن يعرف كيف يمكن أن نثبت التماثل بدرجة معقولة بين الفكر والواقع الموضوعي[٣].

---

(١) أنظر فلسفتنا: ١٩٨.

(٢) مجلّة الثقافة: ٣٩.

(٣) أنظر: الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٢٧.

تاسعاً: ويصل النجّار إلى نقد «فلسفتنا» للحركة الديالكتيكيّة وتطبيقها على المعرفة الذي يؤدّي إلى أنّ المعرفة نسبيّة. ويعلّق على ذلك قائلاً:

«إنّ أنجلز يكتب في كتابه «آنتي دوهرنگ» حول الحقائق الأزليّـة، بأنّ هناك حقائق مثل: «إنّ نابوليون قد مات في اليوم الخامس من أيار ١٨٢١».

وهذه الحقائق أزليّة، ومن الجنون الاعتقاد بخطئها، ولكن هل من الممكن تطبيق مثل هذه التفاهات على المعرفة الإنسانيّة؟

إنّ تطبيق مقياس تلك الحقائق على العلوم الطبيعيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة لن يؤوب إلّا بصيد قليل، فهل من الممكن اعتبار الاعتقاد السائد في فترة ماضية بأنّ الحركة هي حركة ميكانيكيّة فحسب ـ أي انتقال الجسم من مكان إلى آخر ـ حقيقة تشبه الحقائق الأبديّة، أو أنّها خطأ أبدي؟! ليس هذا ولا ذاك..

وتطوّرت الحركة بإضافات واكتشافات جـديدة: مـيكانيكيّة، فـيزيائيّة، بيولوجيّة واجتماعيّة..

إذن فمعارفنا لا يمكن أن تتمّ بدفعة واحدة»[1].

ونريد أن نلاحظ بهذا الصدد:

أوّلاً: ما دامت هناك حقائق أزليّة مهما كانت تافهة في رأي أنجلز، فهذا يعني استثناءً في الديالكتيك الذي قُدِّم بوصفه قانوناً عامّاً للـطبيعة فـي كـلّ ظواهرها. وإذا جاز أن نعتق معرفة بشريّة تافهة من قانون التناقض والتحوّل الديالكتيكي، فكيف يمكن للماركسيّة أن تبرهن على ضرورة التغيير في أيّة فكرة أُخرى.

ثانياً: أنّ الاعتقاد السائد في فترة ما بأنّ الحركة هي حركة مـيكانيكيّة

---

(١) مجلّة الثقافة: ٤٠.

فحسب، اعتقادٌ مركّب يشتمل على اعتقادين: أحدهما وجود الحركة الميكانيكيّة في الطبيعة، والآخر ما عبّرت عنه كلمة «فحسب»، أي تنفي وجود أشكال أُخرى للحركة. والاعتقاد الأوّل حقٌّ أبدي، والثاني خطأ أبدي، فأين النسبة؟

ثالثاً: أنّ تطوّر العلوم ـ بمعنى ازدياد المعارف البشريّة وتكشّف الحقائق أكثر فأكثر، وتضاؤل الأخطاء عبر التجربة البشريّة في الميادين العلميّة ـ ليس مفهوماً ديالكتيكيّاً، وكونها نسبيّة بالمعنى الذي يفترض أنّ كلّ معرفة تحتوي في أحشائها على نقيضها وأنّ الصراع يطوّرها باستمرار ويوجد فيها الخطأ والصواب.

ولو كانت الماركسيّة تقصد بالمعرفة النسبيّة التطوّر اللاديالكتيكي للعلوم والمعارف بمعنى ازدياد المعلومات تدريجيّاً وتكشّف الحقائق، [فهذا] المعنى بنفسه ينطبق حتّى على تلك المعرفة التي أعفاها أنجلز من النسبيّة، ومنها صفة الأبديّة والأزليّة، وهي «إنّ نابوليون مات في اليوم الخامس من أيّار»، لأنّ هذه المعرفة تنمو وتزداد بالتدريج عبر التتبّع التاريخي لحادثة وفاة نابوليون. فمن خلال التتبّع يكتشف أنّ موته كان في المنفى، وكان بسبب عارضٍ صحّيٍّ معيّن مثلاً، وأنّ مرضه أدّى به إلى الوفاة نتيجة إهمال الآخرين له.. وهكذا تزداد المعلومات في مجالات المعرفة التي استثناها واعترف لها بالأزليّة والأبديّة.

وإن كان يعني النسبيّة والتطوّر بالمفهوم الديالكتيكي الذي يوفّق بين الإثبات والنفي والصواب والخطأ، فهذا ما برهن على إبطاله كتاب «فلسفتنا».

البحث الثالث

المفهوم الفلسفي للعالم

أوّلاً : وأخيراً يصل «النجّار» إلى المفهوم الفلسفي للعالم، ويستعرض المفهوم الإلهي الذي يرجع المادّة والفكر معاً إلى سبب أعمق خارج نطاق الطبيعة، ويتبرّع بتحديد آخر لهذا المفهوم يقدّمه بوصفه تعبيراً عنه إذ يقول :

« وبمعنى آخر : إنّ هناك واقعاً في أذهاننا خارجيّاً للعالم والطبيعة لا يمكننا الاستدلال عليه إلّا في ضوء معارفنا التصديقيّة والفطريّة. فما دام هناك واقع لا يوجد إلّا في العقل ـ عقل الفلاسفة الواقعيّين ـ والذهن، وليس في العالم والطبيعة وإنّما « فوقهما جميعاً »، فما وجه الاختلاف عن المثاليّة التي تدّعي وجود مثل هذا الواقع ؟ ! »[١].

إنّ النجّار في كلامه هذا لا يميّز بين أمرين :

أحدهما : أنّ الشيء لا يوجد إلّا في العقل.

والآخر : أنّ الشيء موجودٌ خارج نطاق العقل ولكن لا يمكن إدراكه حسّيّاً وإنّما يدرك عقليّاً فحسب.

والأوّل هو الذي يعبّر عن الموقف المثالي من العالم، والثاني هو الذي يعبّر [عن] افتراض وجود السبب الأعمق فوق الفكر والمادّة معاً، لأنّ هذا السبب الأعمق موجودٌ بصورة موضوعيّة رغم عدم إمكان إدراكه بالوسائل الحسّيّة.

وهنا نقطة جوهريّة في غاية الأهمّيّة لا بدّ من تجليتها وهي :

---

(١) مجلّة الثقافة : ٤٤.

ماذا نقصد من القول إنّ هذا السبب الأعمق لا يمكن الاستدلال عليه حسّيّاً بل عقليّاً ؟

إنّنا نريد بذلك أنّ الإدراك الحسّي لا يمكن أن ينصبّ على هذا السبب كما ينصبّ على الظاهرة الطبيعيّة التى ندركها في مجال خبرتنا الحسّيّة ، ولكنّ هذا لا يعني عدم إمكان إثبات هذا السبب بالاستقراء والتجربة العلميّة ، تماماً كما يثبت بالتجربة والاستقراء أيّ قانون علمي آخر . فالعالم الطبيعي في مجال تفسير ظاهرة طبيعيّة واستنتاج خلفيّتها أو القانون الطبيعي الذي يحكمها ، يستعين بمجموعة من التجارب الحسّيّة لاستنتاج ذلك القانون ، وما يقع في خبرته الحسّيّة إنّما [هو] المحتوى الجزئي المحدّد لتلك التجارب ، غير أنّه ينطلق منه إلى ما هو أوسع وأعمق ، إلى القانون العام...

والشيء نفسه يصدق على الإنسان الذي ينطلق من مجموعة الظواهر التي تدلّ على القصد والتدبير في الطبيعة إلى افتراض وجود مدبّر حكيم .

وقد استطاع المفكّر العظيم الصدر في كتاب « الأُسس المنطقيّة للاستقراء » أن يثبت عبر دراسة معمّقة أنّ الأُسس المنطقيّة التي يستند إليها أيّ استدلال علمي بالمنظور على غير المنظور ، وبالمحدود على المطلق ، وبالتجربة على القانون ، هي نفس الأُسس التي يقوم عليها الاستدلال على وجود المدبّر الحكيم عن طريق مجموعة ما يصادف الناس من ظواهر القصد والتدبير في الكون .

ثانياً : ويطرح النجّار مسألة الصراع بين الفلسفة الإلهيّة والفلسفة المادّيّة كالتالي : « من المعطى الأوّلي ؟ هل الشعور أو المادّة ؟ ... » .

ويعقّب على ذلك قائلاً :

« كان من الأفضل أن يجيب الصدر على هذا السؤال بأنّ المادّة هي المعطى

الأوّلي حتّى يتبنّى المادّيّة وينهي الصراع القائم»[1].

وهنا نسأل النجّار: ماذا يريد بالشعور في صيغة السؤال المطروح؟ هل هو الشعور والعلم البشري أو أيّ علم على الإطلاق؟

فإذا أراد العلم البشري، كان جواب الصدر والفلسفة الإلهيّة على ذلك أنّ المادّة قبل الشعور، وهذا واضح في تأكيد كتاب «فلسفتنا» على تطبيق الحركة الجوهريّة على الإنسان.

وإن أراد العلم على الإطلاق، فالشعور قبل المادّة متمثّلاً في السبب الأعمق الذي كشفته دلائل القصد والتدبير في خلقه.

وهذا يوضح أنّ السؤال «**من المعطى الأوّلي؟ هل الشعور أو المادّة؟**» لكي يحدّد نقطة الخلاف بين الإلهيّة والمادّيّة. يجب أن يقصد بالشعور العلم على الإطلاق، هذا الزعم الذي لا يمكن للمادّي إثباته تجريبيّاً بأيّ شكل من الأشكال. ولكي يكون الإنسان إلهيّاً، يجب أن يقول إنّ علماً ما قد سبق المادّة، الأمر الذي يمكنه أن يدلّ عليه بدلائل القصد والتدبير في الخلق.

ثالثاً: ويحاول النجّار أن يبرز بعض أوجه الفرق بين المنهج العلمي للفلسفة المادّيّة الماركسيّة والمنهج الديني للفلسفة الإلهيّة، فيذهب إلى القول إنّ المنهج العلمي يؤمن بالتطوّر، وأمّا المنهج الديني فيؤمن بوصايا وأخلاق مطلقة وثابتة على الدوام[2].

وهذه النقطة عولجت في كتاب «اقتصادنا» بكلّ تفصيل، إذ وضع الكاتب تمييزاً محدّداً بين المجالات التي تربط علاقات الإنسان بالطبيعة والمجالات

---

(١) مجلّة الثقافة: ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) مجلّة الثقافة: ٤٥.

الأُخرى المسبّبة عن ذلك، والتي بإمكانها أن لا تتأثّر بتطوّر تلك العلاقات.

وجوهر الخلاف في القضيّة أنّ كلّ إنسانيّات الإنسان ـ بما فيها من قيم خلقيّة وعلاقات ومبادئ ـ هي منبثقة في رأي الماركسيّة من طريقة الإنتاج وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وما دامت هذه النظريّة متطوّرة باستمرار، فكذلك مشتقّاتها، بينما يؤمن الدين بأنّ الحسّ الخلقي المشترك للإنسان نابعٌ من وجدانه الثابت، وكما توجد أحاسيس فنّيّة للجمال لا يختلف فيها حامل الفأس عن قاذف الصواريخ، كذلك توجد أحاسيس خلقيّة.

رابعاً: ويسترسل النجّار في الحديث عن التعارض بين الإلهيّة والمادّيّة، فينقل عن «فلسفتنا»[١] أنّ التعارض بينهما تعارض الإثبات والنفي، وتقع على المادّيّة مسؤوليّة التدليل على النفي الذي تدّعيه كما تقع على الإلهيّة مسؤوليّة التدليل على الإثبات.

ويعلّق النجّار بهذا الصدد بأنّ المادّيّة ملزمة بإثبات النفي من خلال الممارسة، أي من خلال كشفها للواقع الموضوعي، نظير أنّ إثبات وجود الأوكسجين والهيدروجين فقط في الماء من خلال التجربة، والإحساس دليلٌ قاطعٌ على عدم وجود عنصر الكاربون فيه[٢].

إنّه يريد أن يقول: كما ننفي وجود الكاربون في الماء من اكتشاف اشتمال الماء على الأوكسجين والهيدروجين وعدم إبراز التجربة لشيء آخر، وهو ما عبّر عنه بكلمة «فقط»، كذلك ننفي وجود الله تعالى عن طريق إبراز التجربة لوجود وسائل الإنتاج والصراع الطبقي وعدم إبرازها لوجود الله.

---

(١) فلسفتنا: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) مجلّة الثقافة: ٤٦.

ولكن فات النجّار أنّ عنصر الكاربون لا يشبه افتراض وجود الله، فبإمكان العالم أن ينفي وجود الكاربون في الماء إذا لم تكشفه التجربة على النحو الذي كشفت الأوكسجين، لأنّه يدخل في مجال التجربة الحسّيّة، فمن الطبيعي أن يستنتج من عدم الإحساس به عدم وجوده.

وأمّا «الله»، فلا يدخل في مجال التجربة الحسّيّة، فكيف يمكن نفيه عن طريق عدم اكتشافه في هذا المجال؟!

وبكلمة أُخرى: إنّ عنصر الكاربون إذا كان موجوداً في افتراض الكاربون، وأمّا وجود «الله» تعالى، فهو ليس على مستوى وجود الأسباب الطبيعيّة التي يكتشفها العلم، وإنّما هو فوقها جميعاً، [...][١] في مجال الخبرة الحسّيّة لا يدلّ على نفي السبب [...][٢] فهو في مستوى الأوكسجين والهيدروجين، فإذا استطعنا أن نجد [حيثيّة] الماء كاملاً في الأوكسجين والهيدروجين، فلا موضع بعد ذلك [...][٣] إلّا بالنظريّة الفرعونيّة التي تحدّث عنها القرآن الكريم حينما قال فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا المَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّيْنِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الكَاذِبِينَ﴾[٤].

خامساً: وعندما يتناول النجّار المقارنة التي عقدها كتاب «فلسفتنا» بين الحركة بمفهومها الذي تبنّاه، وهو الخروج من القوّة إلى الفعل تدريجيّاً، و[بين] الحركة بمفهومها الديالكتيكي القائم على أساس التناقض وصراع المتناقضات في المحتوى الداخلي لها، اقتصر في نقده لـ«فلسفتنا» على تكرار ما ذكر في بداية مقاله من أنّ بحثه في الحركة ليس من معطيات السماء كما يزعم الصدر، وإنّما هو

---

(١) و(٢) و(٣) ما بين العضادتين غير واضح في نسختنا المصوّرة عن الأصل.

(٤) القصص: ٣٨.

امتداد للفلسفات السابقة[١].

وبهذا الصدد يذكر النجّار من جديد بأنّ السيّد الصدر لم يزعم في كتاب «فلسفتنا» أنّ كلّ ما يستعمله من أساليب البحث والإثبات إلهيّة نازلة من السماء، وإنّما المبادئ والأفكار العامّة مستمدّة من رسالة السماء، وأمّا طرق إثباتها، فهي إنسانيّة وشخصيّة وقد نقلنا سابقاً نصّاً من كتاب «فلسفتنا» يقرّر هذه الحقيقة[٢].

ويلاحظ أنّ النجّار يمرّ على البحث الموسّع الذي قام به كتاب «فلسفتنا» لنقد الحركة الديالكتيكيّة ونقد قوانين الديالكتيك بشكل عامّ دون أيّ تعليق، مقتصراً على قوله:

«فإذا تركنا مناقشة الصدر ونقده لهذه القوانين إلى مجال آخر ـ حيث لا يسعنا هنا المجال ـ، فإنّنا ننتقل إلى مسألة يقول إنّها «تقرّر المرحلة الأخيرة من مراحل النزاع الفلسفي بين الإلهيّة والمادّيّة»[٣]»[٤].

سادساً: وأشعر وانا أقرأ ما كتبه النجّار عن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل النزاع الفلسفي التي بحثها كتاب «فلسفتنا» بشيء من الألم لا أعرف كنهه بالضبط، هل هو الشعور بالشفقة! أو الشعور بالغبن حين أجد أنّ الأخ النجّار حاول أن يطمس بقصد أو بدون قصد كلّ معالم البحث الحقيقيّة التي تبدو في كتاب «فلسفتنا» فيما يخصّ هذه المرحلة، لأنّه لم يذكر شيئاً بهذا الصدد عن كتاب «فلسفتنا» سوى العلاقة بين النجّار والكرسي [و] أنّه يطلق على النجّار

---

(١) مجلّة الثقافة: ٤٦ ـ ٤٨.

(٢) أنظر فلسفتنا: ٦٢.

(٣) فلسفتنا: ٣٦٨.

(٤) مجلّة الثقافة: ٤٦ ـ ٤٨.

اصطلاح «العلّة [الفاعليّة]». ويعقّب على ذلك بأنّ الصدر يذهب لتطبيق هذه العلاقة المجرّدة الضيّقة على الكون والعالم، ويستنتج ـ أي الصدر ـ أنّ العلّة [الفاعليّة] للعالم خارج حدود المادّة و [مغايرة] لها، كما أنّ صانع الكرسي مغايرٌ لمادّته الخشبيّة.

ويسترسل النجّار قائلاً:

«ورغم محاولة الصدر التعسّفيّة تطبيق هذه العلاقة الساذجة واعتبارها مفارقة فلسفيّة يمكن تطبيقها على العالم، فإنّنا نحاول أن نوضح ما يلي:

١ ـ أنّ الكرسي مادّة عضويّة، والنجّار مادّة عضويّة، أي كلاهما أشياء مادّيّة.

٢ ـ النجّار لم يخلق الكرسي من اللاشيء، بل رتّب فقط مادّته الأساسيّة (الخشب)، وهي موجودة قبل وجود العلاقة بينهما.

٣ ـ استند النجّار [في] صناعته للكرسي على ممارسته وتجارب وذهنيّات سابقة.

٤ ـ أنّ النجّار سيتخلّى عن كرسيّه بعد الانتهاء من صناعته، فهو ليس ملازماً له.

٥ ـ استعمل النجّار عدّة أدوات: مسامير، مطرقة، أقلام، مبردة... وهذه الأشياء ليست من صنعه. إذن فالنجّار لم يصنع الكرسي وحده، وإنّما معه شركاء: الحدّاد وصانع الأقلام، وربما شركات أجنبيّة صدّرت له الخشب إذا كان الكرسي من النوع الأنيق...

ومن هذا نستنتج، على طريقة الصدر:

١ ـ [أنّ] العلّة [الفاعليّة] للعالم هي شيء من نفس مادّته ولم تخلقه، بل

رتّبته فقط ...»[١].

وينعى النجّار على السيّد الصدر بهذا الصدد سرعة تجاوزه لهذه المرحلة الأخيرة من مراحل النزاع واكتفائه بعرض سريع، وتحاشيه عن العمق الفلسفي في البحث والتفصيل في العرض، حيث يكرّس للبتّ في هذه المسألة المهمّة صفحةً ونصف فقط من كتابه الضخم.

إنّ نظرة واحدة تتحلّى بشيء من الإنصاف والموضوعيّة إلى بحث «فلسفتنا» بهذا الصدد تكفي للجواب على هذا الكلام. ذلك أنّ النجّار كأنّه حاول أن يُفهم القارئ بأنّ الصدر قد اكتفى في المرحلة الأخيرة من النزاع الفلسفي بالاستدلال على أنّ علّة العالم مغايرة لمادّته بأنّ النجّار مغايرٌ للكرسي.

والحقيقة: أنّ «فلسفتنا» استعان بمثال النجّار والكرسي لشرح مصطلح فقط، وتفسير المعنى المراد من كلمة العلّة الفاعليّة والمعنى المراد من كلمة العلّة المادّيّة. فبعد أن طرح السؤال بالصيغة التالية: «**إنّ العلّة الفاعليّة للعالم هل هي نفس العلّة المادّيّة أو لا؟**»[٢] وحدّد بذلك اتّجاه البحث في المرحلة الأخيرة من النزاع، أراد أن يفسّر الكلمتين: العلّة الفاعليّة والعلّة المادّيّة فاتّخذ من مثال النجّار والكرسي وسيلةً لذلك فقال:

«**ولأجل التوضيح نأخذ مثالاً، وليكن هو الكرسي**»[٣]. وبعد أن شرح علاقة الكرسي بالنجّار والفرق بين العلّة المادّيّة للكرسي والعلّة الفاعليّة له ـ وهي النجّار ـ، [قال]: «**وهدفنا الرئيسي من المسألة أن نبيّن نفس المفارقة في نفس**

---

(١) مجلّة الثقافة: ٥١.

(٢) فلسفتنا: ٣٦٧.

(٣) المصدر نفسه.

العالم بين مادّته الأساسيّة (العلّة المادّيّة) والفاعل الحقيقي (العلّة الفاعليّة). فهل فاعل هذا العالم وصانعه شيءٌ آخر خارج عن حدود المادّة ومغايرٌ لها، كما أنّ صانع الكرسي مغايرٌ لمادّته الخشبيّة، أو أنّه نفس المادّة التي تتركّب منها كائنات العالم؟

وهذه هي المسألة التي تقرّر المرحلة الأخيرة من مراحل النزاع الفلسفي بين المادّيّة والإلهيّة»[1].

وبعد ذلك يتولّى الكاتب إثبات الثنائيّة بين العلّة المادّيّة والعلّة الفاعليّة من خلال دراسة المادّة على ضوء الفيزياء أوّلاً، ثمّ على ضوء الفلسفة ثانياً، ثمّ على ضوء الوجدان ثالثاً، والمعطيات العلميّة: الفيزيولوجيا والبيولوجيا وعلم الوراثة وعلم النفس.

وهكذا نرى بكلّ وضوح أنّ مثال العلاقة بين الكرسي والنجّار كان مثلاً توضيحيّاً لتحديد المصطلحات، ولم يكن دليلاً كما شاء النجّار أن يفترضه. كما أنّا نلاحظ بكلّ وضوح أنّ الصفحة والنصف التي أشار إليها النجّار إنّما كانت مخصّصة لتوضيح اتّجاه البحث من المرحلة الأخيرة وصيغة السؤال الأساسي المطروح في هذه المرحلة، وأمّا التدليل على الموقف الإلهي من هذا السؤال، فقد استوعبه عشرات الصفحات التالية.

إنّ الإنصاف والموضوعيّة وتقدير العلم أينما وجد ولو كان لدى الخصوم الفكريّين من أهمّ الشروط التي يجب أن يتحلّى بها الناقدون المثقّفون بما فيهم الأُستاذ النجّار... هدانا الله وإيّاه إلى سواء السبيل.

---

(١) فلسفتنا: ٣٦٨.

مفهوم تاريخي للإنسانيّة
في ضوء الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام[١]

﴿ كان الناس أُمّة واحدة فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلّا الذين أُوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾[٢].

وفي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام حين سأله سائل عن البشر: «أَفَضُلّالاً كانوا قبل النبيّين أم على هدى؟ فأجاب عليه السلام: لم يكونوا على هدى، كانوا على فطرة الله التي فطرهم عليها لا تبديل لخلق الله ولم يكونوا ليهتدوا حتّى يهديهم الله. أما تسمع بقول إبراهيم لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من الضالّين»[٣].

إنّ لهذه الآية الكريمة معطيات علميّة كثيرة في الحقل التاريخي، وكلّما تعمّق الباحث الإسلامي في دراستها انتهى إلى مفاهيم ثريّة يستطيع في مفهومها أن يحدّد نظرة الإسلام إلى المجتمع والتاريخ وإلى الأديان والنبوّات. ولا نريد في

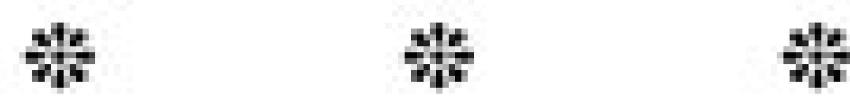
---

(١) نشر في مجلّة (الأضواء)، السنة الأولى، العدد (٢٠ ـ ٢١)، باسم (باحث).

(٢) البقرة: ٢١٣.

(٣) تفسير العيّاشي ١: ١٠٤.

دراسة سريعة تتطلّب شيئاً من التبسيط والاختصار كهذه الدراسة أن نستوعب المدلول الاجتماعي الكامل للآية، وإنّما نتناول جانباً واحداً عالجت فيه الآية نقطة أساسيّة في البحث التاريخي تتّصل بفجر التاريخ ومطلع الحياة الاجتماعيّة، في قوله تعالى: ﴿ كان الناس أُمّة واحدة ﴾. وعلى ضوء ما جاء عن الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام في تفسير هذا الجانب القرآني من الآية نستطيع أن نحدّد المفهوم الإسلامي عن مطلع الإنسانيّة وحياتها الاجتماعيّة الأُولى. فالإنسانيّة كانت أُمّة واحدة ثمّ اختلفت، فما هي هذه الوحدة التي اكتنفت البشريّة في عهدها الأوّل؟ وما هي طبيعتها؟ وكيف تفتّتت؟ وما هي العوامل في نشوئها وزوالها؟



إنّ البشريّة كانت أُمّة واحدة في معيشتها وحياتها، ولم تنزل الشرائع الإلهيّة إلّا بعد أن تفسّخت هذه الوحدة ودبّ الخلاف في مختلف مرافق الحياة الإنسانيّة. فإرسال الأنبياء بالكتب والشرائع كان مرحلة متأخّرة عن ذلك الدور الذي عاشت فيه البشريّة أُمّة واحدة، فماذا كانت تعني تلك الوحدة؟ إنّها ليست وحدة الهداية والحقّ، إذ لو كان البشر أُمّة واحدة مجتمعة على الحقّ والهداية، لما كان ضروريّاً بعد ذلك إرسال الأنبياء الذي نشأ عنه الاختلاف والتفرّق كما يدلّ عليه قوله: ﴿ وما اختلف فيه إلّا الذين أُوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغياً بينهم ﴾. فلماذا الرسالات والمرسلون إذا كانت شريعة الحقّ هي الشريعة الاجتماعيّة للبشر؟!

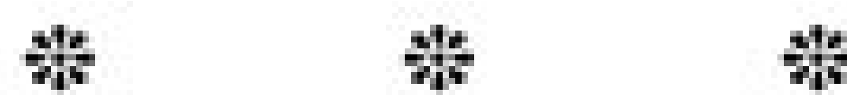
كما أنّه لا يستقيم ـ مع الآية ـ أن نفترض تلك الوحدة البشريّة الأُولى وحدة ضلال وبغي، لأنّ المفهوم من الآية الكريمة أنّ الاختلاف القائم على أساس البغي والضلال إنّما حصل بعد إرسال الأنبياء وإنزال الكتب.

ومن ناحية أُخرى: إذا لاحظنا الآية الكريمة نجد أنّها تبرّر إرسال الأنبياء

وإنزال الكتب بوجود اختلاف يجب أن يعالج عن طريق الرسالة السماويّة، كما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ **وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه** ﴾. وهذا الاختلاف الذي أُرسل الأنبياء لمعالجته غير الاختلاف الذي نتج عن ظهور النبوّات والأديان في حياة الإنسان، والذي أشار إليه في الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿ **وما اختلف فيه إلّا الذين أُوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغياً بينهم** ﴾. وهذه نقطة جديرة بالدرس أيضاً، إذ قد تبدو الآية على شيء من الغرابة، لأنّها ذكرت أنّ الناس كانوا قبل إرسال الأنبياء وإنزال الكتب أُمّة واحدة، فمن أين وجد هذا الاختلاف الذي أُنزل الكتاب وبعث النبيّون لمعالجته؟

والجواب المقبول عن هذا السؤال هو أن تكون الوحدة التي مرّت بها البشريّة هي بنفسها سبباً للاختلاف، مثاراً للتفرّق، فما هي تلك الوحدة التي تكون بطبيعتها مؤدّية إلى الاختلاف والتفرّق؟

ونحن إذا عرفنا هذه الوحدة نستطيع أن نفهم السبب في تفريع بعث النبيّين وإنزال الكتاب على تلك الوحدة، فإنّ تفريع ذلك على الوحدة إنّما هو بوصفها سبباً للاختلاف.

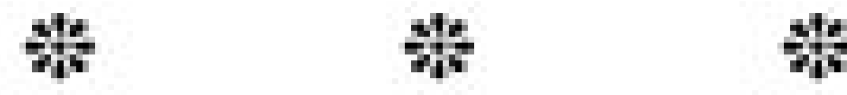


وتذوب المشكلة إذا عرفنا أنّ تلك الوحدة التي مرّت بها البشريّة في مطلع الحياة الاجتماعيّة هي الوحدة الفطريّة، لا وحدة الضلال ولا وحدة الهدى، كما يدلّ على ذلك ما جاء في الحديث عن الإمام الصادق حين سأله سائل عن البشر: «أفضّلالاً كانوا قبل النبيّين أم على هدى؟ فأجاب: لم يكونوا على هدى، كانوا على فطرة الله التي فطرهم عليها لا تبديل لخلق الله، ولم يكونوا ليهتدوا حتّى يهديهم الله، أما تسمع بقول إبراهيم: ﴿ لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من

الضالّين ﴾[١]؟».

فالمجتمع الإنساني ـ وفقاً لما تقرّره الآية في ضوء هذا الحديث ـ كان مجتمعاً فطريّاً، وكانت الوحدة التي تشمله هي وحدة الفطرة المشتركة بين كلّ الأفراد، بمعنى أنّ الفطرة هي التي كانت توجّه السلوك الإنساني العامّ، وعلى أساسها قامت الحياة الاجتماعيّة، ثمّ على أساسها أيضاً تصدّعت هذه الحياة ودبّ فيها الخلاف والنزاع، الأمر الذي عولج ببعث النبيّين وإنزال الكتب.

والسؤال الآن هو: كيف قام المجتمع على أساس الفطرة؟ وكيف أدّت الفطرة إلى الاختلاف والتفرّق؟



تاريخ البشريّة يبرهن على أنّ مدارك النوع الإنساني ـ بوصفه نوعاً ـ لم تعطَ له دفعةً واحدة، وإنّما تنمو وتتكامل مداركه خلال التجربة التي تخوضها الإنسانيّة عبر آلاف السنين، ومن الطبيعي أن نتصوّر الإنسانيّة في بداية شوطها التجريبي وهي لا تملك من المعرفة والخبرة إلّا المقدار الذي توحي به فطرتها الخاصّة، في حدود نظرتها الضيّقة إلى الحياة والكون، فالذي يتحكّم في سلوك الإنسان في هذه الحالة الفطرة التي تحدّد له دوافعه وتصوّراته البدائيّة. ومن الواضح أنّ حبّ الإنسان لنفسه الثابت في صميم فطرته هو القوّة الموجّهة الأساسيّة في حياة الإنسان، وهذه القوّة هي التي تهدي الإنسان إلى استخدام الطبيعة لمصالحه والانتفاع بكلّ ما حوله، ومن هنا ينبثق التفكير الاجتماعي عند الإنسان، لأنّ الإنسان يجد أنّ بإمكانه الانتفاع بأخيه الإنسان أيضاً، كما ينتفع بالحيوان والنبات والجماد. ولمّا كان هذا الشعور متبادلاً بين أفراد الإنسان،

---

(١) الأنعام: ٧٧.

فيتكوّن المجتمع الإنساني على أساس هذا الشعور النابع من الفطرة، وبذلك يكون المجتمع فطريّاً. ومن الطبيعي أن يستمرّ المجتمع الفطري على هذا الأساس مدّة من الزمان تسوده الوحدة، لأنّ البشر في تلك المرحلة الفطريّة لا يملكون من المعارف والتجارب في شؤون الحياة ووسائلها وطرقها إلّا الشيء المحدود الذي لا يتجاوز الفطريّات وبعض المكتسبات البدائيّة، الأمر الذي كان يجعل الإنسان يتغذّى من أعشاب الأرض ونباتها، ويتسلّح بـالأحجار والصـخور، ويـلوذ بالكهوف والمغارات، ويصطاد أنواعاً متعدّدة من الحـيوانـات. والمـجتمعات الفطريّة التي لا تتجاوز هذه الحدود لا يظهر فيها الاختلاف، لبسـاطة آمـالها وبدائيّة همومها ومفاهيمها ومحدوديّة وسائلها ومجالاتها.

ولكن بعد أن تستمرّ الإنسانيّة وتواصل تجاربها، يتفتّح وعيها التأمّـلي والعملي وتتّسع مجالاتها الحياتيّة وتنمو آمالها وتتعقّد آلامها، فتخرج بذلك عن الحالة الأُولى، وتصبح نفس القوّة الفطريّة التي كانت توحي إلى الناس بالاجتماع والتعاون ـ وهي حبّ الذات ـ سبباً في إثارة النزاع والصراع، لأنّ الناس عبر اجتماعهم الفطري سوف يختلفون في تجاربهم وإدراكاتهم، ويـتفاوتون فـي مواهبهم وقواهم، وكلّ ذلك يجعل غريزة حبّ الذات تدفع الإنسان إلى صرف إمكاناته التي يمتاز بها على الأفراد الآخرين في سبيل مصالحه الخاصّة، وفي النهاية تدفعه إلى استخدام الأفراد الآخرين لتحقيق تلك المصالح.

وهنا يصبح من الضروري قيام حكومة تحافظ عـلى وحـدة المـجتمع وتماسكه، وتقف في وجه الاتّجاه الجديد إلى الصراع والنزاع، ولا يمكن أن تنبثق هذه الحكومة الهادية من نفس المجتمع الإنساني، لأنّ مصدر المشكلة لا يمكن أن يضع لها الحلّ. وهكذا يجيء دور حكومة الأنبياء بوصفها العلاج الوحيد للمشكلة.

ونخلص من ذلك إلى أنّ الإنسانيّة مرّت في فجر حياتها الاجتماعيّة بدور المجتمع الفطري القائم على أساس الفطرة وهدايتها. وخلال تجربتها الاجتماعيّة هذه تكامل وعيها ونمت خبرتها، فأصبحت الفطرة عاجزة عن ضمان الكيان الاجتماعي والحفاظ عليه، بل عادت سبباً لتصديعه وخلق ألوان الصراع هنا وهناك، وعند ذلك انتقلت الإنسانيّة من دور المجتمع الفطري إلى دور المجتمع الموجّه الذي يقوده الأنبياء عليهم السلام.

النظام الإسلامي مقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي[1]

حاجة البشريّة إلى نظام :

تتحكّم في الإنسان منذ بدء وجوده غريزة حبّ الذات ، وهي اتّجاه أصيل في النفس البشريّة ، يدفع الإنسان دائماً إلى تحقيق الخير لذاته ، وتوفير مصالحه ، وإشباع رغباته . ويحاول بحكم هذا الدافع الأصيل في نفسه أن يستفيد من كلّ ما حوله من أجزاء الكون الكبير الذي يعيشه وقواه وإمكاناته ، ويستعين بكلّ ما يتاح له من ذلك في سبيل تحقيق الخير الشخصي له ، وتوفير مصالحه الخاصّة .

وعلى هذا الأساس دخل الجماد والنبات والحيوان في حياة الإنسان ؛ لأنّ هذه الأشياء يمكن أن تقدّم بطبيعتها كثيراً من الخدمات للإنسان في حياته ، فاندفع الإنسان إلى الاستعانة بها واستخدامها وتكييفها وفقاً لرغباته وحاجاته ، وكان من الطبيعي أن يجد الإنسان أنّ إمكانات الاستعانة لا تستنفذ هذه الأشياء ، وأن يندفع بحكم اتّجاهه الفطري الأصيل إلى الاستعانة بأخيه الإنسان أيضاً ، والاندماج معه في حياة واحدة تملك من الإمكانات لإشباع الحاجات والرغبات

(١) نشر في مجلّة (رسالة الإسلام) ، السنة الثانية ١٩٦٨ م ، العدد (٣ ـ ٤) ، باسم (كاتب إسلامي كبير) .

أكبر ممّا تملكه الحياة المنعزلة للإنسان الواحد. وهكذا استطاع الإنسان أن يتوصّل بإلهام فطري من غريزة حبّ الذات إلى إقامة العلاقات المتنوّعة، ذات الأشكال المختلفة مع كلّ ما يعيش حوله من أجزاء الكون.

غير أنّ هناك فرقاً جوهريّاً وجد منذ البدء بين نوع العلاقة التي أقامها الإنسان فطريّاً مع الأشياء، ونوع العلاقة التي أقامها مع أخيه الإنسان. فإنّ العلاقة الأُولى تمثّل الإيجابيّة من طرف واحد، وتجعل الإنسان هو سيّد الموقف فيها بقدر ما تنمو خبرته بالكون وتتّسع مداركه وإمكاناته، وأمّا العلاقة الثانية فهي بين إنسانين أو مجموعة من الناس، ولكلّ إنسان مصالحه وحاجاته، ومن وراء هذه المصالح والحاجات الدافع الأصيل الذي يتمثّل في غريزة حبّ الذات، فالشعور بالانتفاع بالإنسان الآخر هنا شعور متبادل. وعلى هذا الأساس يتكوّن المجتمع، ويندمج الأفراد في إطار واحد، ويتمّ ضمن هذا الإطار تفاعل الأفراد والتعاون المشترك.

وفي هذا الضوء نعرف أنّ تكوّن الحياة الاجتماعيّة نتيجة للميل الفطري عند الإنسان الذي يدفعه دائماً إلى استخدام كلّ ما يجد حوله لتحقيق الخير الشخصي.

ومن الطبيعي أن نتصوّر ـ وفقاً للمفهوم القرآني للتاريخ ـ أنّ الحياة الاجتماعيّة في بدايات تكوّن المجتمعات البشريّة نشأت بسيطة خالية من التعقيد[١]، وكان الدافع الذاتي الذي دفع بالإنسان نحوها كفيلاً بتوفير الدرجة المطلوبة لها من الاستقرار. كما كان مستوى التصوّر البشري للحاجات والمصالح

---

(١) وهذا المفهوم القرآني للتاريخ معطى في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ...﴾ البقرة: ٢١٣.

كفيلاً بضمان وحدة المجتمع وتماسكه والحيلولة دون وقوع الاختلاف والتناقض الشديد في داخله؛ لأنّ البشر في بدايات حياتهم البشريّة، لم يكونوا يملكون من المعارف والتجارب في شؤون الحياة ووسائلها وطرقها ومجالات الاستمتاع فيها إلّا الشيء المحدود الذي لا يتجاوز الفطريّات وبعض المكتسبات البدائيّة، الأمر الذي كان يجعل الإنسان يتغذّى من أعشاب الأرض ونباتها، ويتسلّح بالأحجار والصخور، ويلوذ بالكهوف والمغارات، ويصطاد أنواعاً متعدّدة من الحيوانات. والمجتمعات الفطريّة التي لا تتجاوز هذه الحدود لا يظهر فيها اختلاف؛ لبساطة آمالها، وبدائيّة همومها ومفاهيمها، ومحدوديّة وسائلها ومجالاتها.

ولكنّ الإنسانيّة داخل الإطار الاجتماعي تنمو وتتكامل مداركها خلال التجربة التي تخوضها عبر الزمن، ولذلك يصبح من المحتوم ـ بعد أن تستمرّ الإنسانيّة في حياتها الاجتماعيّة، وتواصل تجاربها مع الكون ـ أن يتفتّح وعيها، وتتّسع مجالاتها الحياتيّة، وتنمو آمالها، وتتعقّد آلامها، وتتكاثر أمامها فرص الاستمتاع بالحياة. وحينما تصل البشريّة إلى ذلك، تبدأ بذور الاختلاف والتناقض والصراع تنمو داخل الإطار الاجتماعي، ويصبح الميل الفطري عند الإنسان الذي يدفعه إلى الاستعانة بأخيه الإنسان غير كاف وحده لضمان الاستقرار في الحياة الاجتماعيّة، كما كان كافياً في بداية تكوّنها، بل يصبح هذا الميل الفطري نفسه دافعاً إلى تمزيق الوحدة الاجتماعيّة، وخلق الصراع في داخلها؛ لأنّ الناس خلال اجتماعهم الفطري سوف يختلفون في تجاربهم وإدراكاتهم ويتفاوتون في مواهبهم وقواهم. وكلّ ذلك يجعل غريزة حبّ الذات تدفع الإنسان إلى صرف إمكاناته التي يمتاز بها على الأفراد الآخرين، في سبيل مصالحه الخاصّة، وفي النهاية تدفعه إلى استخدام الأفراد الآخرين لتحقيق تلك المصالح. ومن ناحية أُخرى، يؤدّي اتّساع فهم أفراد المجتمع للحياة ومجالات

الاستمتاع فيها، ووسائل هذا الاستمتاع، إلى محاولة توسيع مصالحه وحاجاته الخاصّة على هذا الأساس، فينشأ ويأخذ كلّ إنسان بالعمل لصالحه الخاصّ، وفقاً لميله الفطري على حساب الآخرين.

ومن هنا تنشأ الضرورة إلى تنظيم للحياة الاجتماعيّة يعالج التناقض، ويحدّد الحقوق ويعيّن الواجبات، ويكفل للحياة الاجتماعيّة الاستقرار على صيغة معيّنة يعرف كلّ فرد ضمنها ما له وما عليه.

وهكذا نجد أنّ التنظيم الاجتماعي شرط ضروري لاستمرار الحياة الاجتماعيّة للبشريّة بعد برهة من تجربتها الاجتماعيّة، ولا يمكن بحال فصل تصوّر المجتمع عن تصوّر التنظيم الاجتماعي بشكل من الأشكال.

يجب أن يقوم النظام على أساس الدين:

عرفنا أنّ دوافع الفطرة وغريزة حبّ الذات في الإنسان، هي العامل الأساسي في تكوين الحياة الاجتماعيّة، وهي بنفسها تصبح بعد مرحلة من الشوط الاجتماعي للبشريّة عاملاً في إثارة التناقض والصراع والتفكّك، وتجعل من الضروري وضع التنظيم الاجتماعي الكفيل بالقضاء على ذلك.

وهذا التسلسل المنطقي الذي يؤدّي إلى ضرورة التنظيم الاجتماعي يبرهن على حقيقة، وهي: أنّ هذا التنظيم الاجتماعي إذا كان من وضع الإنسان نفسه، فلن يكون إلّا أداة لتكريس ذلك التناقض؛ لأنّ اتّساع مجال المصلحة الشخصيّة للفرد أدّى ـ كما رأينا ـ إلى تناقض مستقطب بين المصلحة الشخصيّة ومصلحة الوجود الاجتماعي ككلّ. فبينما كان الوجود الاجتماعي في بداية الشوط يحقّق بنفسه مصلحة للفرد بما يسمح له من مجال لتبادل التعاون مع سائر الأفراد، أصبح بعد ذلك يتعارض مصلحيّاً مع ما تتطلّبه الدوافع الذاتيّة في الفرد من توسّع،

ولا يمكن لتنظيم اجتماعي ـ على ضوء هذا التحليل ـ أن يحافظ على مصلحة الوجود الاجتماعي، ويحدّ من الدوافع الذاتيّة، إذا كان هذا التنظيم نفسه من وضع فرد أو مجموعة من الأفراد الذين يعيشون الصراع والتناقض المصلحي؛ فإنّ الدوافع الذاتيّة لغريزة حبّ الذات سوف تنعكس في تكوين النظام الاجتماعي وتمتدّ المشكلة إليه.

فلا بدّ إذن لكي يكون التنظيم الاجتماعي على مستوى حلّ المشكلة والحدّ من الدوافع الخاصّة وحماية المصالح الموضوعيّة للمجتمع أن يربط بجهة قادرة على تكييف الدوافع الخاصّة وتطويرها بشكل يتّفق مع المصلحة الاجتماعيّة، وهذه الجهة لا يمكن أن تتمثّل إلّا في الدين، فالدين هو الذي يستطيع أن يوفّق بين الدوافع الذاتيّة والمصالح الاجتماعيّة العامّة ويسبغ على القيم التي يمثّلها التنظيم الاجتماعي المرتبط به طابع المصلحة الخاصّة، فيزول التناقض المستقطب بين الخاصّ والعامّ، بين الأنانيّة والاجتماعيّة. وتصبح غريزة حبّ الذات، ودوافعها الخاصّة نفسها في خدمة ذلك التنظيم وقيمه ومثله؛ لأنّ الدين هو الطاقة الروحيّة التي تستطيع أن تعوّض الإنسان عن لذائذه الموقوتة التي يتركها في حياته الأرضيّة أملاً في النعيم الدائم؛ وتستطيع أن تدفع به إلى التضحية بوجوده عن إيمان بأنّ هذا الوجود المحدود الذي يضحّي به ليس إلّا تمهيداً لوجود خالد، وحياة دائمة، وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من المفاهيم التجاريّة المادّيّة. فالعناء طريق اللذّة، والخسارة لحساب المجتمع سبيل الربح، وحماية مصالح الآخرين تعني ضمناً حماية مصالح الفرد في حياة أسمى وأرفع.. وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعيّة العامّة بالدوافع الذاتيّة، بوصفها مصالح للفرد في حسابه الديني.

وفي القرآن الكريم نجد التأكيدات الرائعة على هذا المعنى، في كلّ مكان،

وهي تستهدف جميعاً تكوين تلك النظرة الجديدة عند الفرد عن مصالحه وأرباحه. فالقرآن يقول: ﴿ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾[١]، ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ﴾[٢]، ﴿ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه ﴾[٣]، ﴿ وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾[٤]، ﴿ مَا كَانَ لأَهْلِ المَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللهِ وَلا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلا نَصَبٌ وَلا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلا يَطَئُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الكُفَّارَ وَلا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ المُحْسِنِينَ * وَلا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً وَلا يَقْطَعُونَ وَادِياً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[٥].

نلمح في هذه الصورة الرائعة التي يقدّمها الدين براعته في ربط الدوافع الذاتيّة بسبل الخير في الحياة، وتطوير مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأنّ مصالحه الخاصّة والمصالح الحقيقيّة العامّة للإنسانيّة التي يحدّدها التنظيم الاجتماعي الإسلامي مترابطان.

فالدين إذن هو الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعيّة أن تجد

---

(١) غافر: ٤٠.

(٢) فصّلت: ٤٦.

(٣) الزلزلة: ٦ ـ ٨.

(٤) آل عمران: ١٦٩.

(٥) التوبة: ١٢٠ ـ ١٢١.

ضمنه حلّها الصحيح، ولا يمكن لتنظيم اجتماعي أن يتغلّب على مشكلة التناقض بين الدوافع الذاتيّة والمصالح الاجتماعيّة إلّا إذا كان إطاره دينيّاً.

وهكذا نعرف أنّ البشريّة بحاجة إلى نظام اجتماعي يقوم على أساس الدين.

النظام الإسلامي وحده يقوم على أساس الدين:

وبين يدي البشريّة اليوم أربعة مذاهب في التنظيم الاجتماعي، يمكن أن تعتبر أهمّ المذاهب الاجتماعيّة التي تسود الذهنيّات الإنسانيّة المعاصرة، ويقوم بينها الصراع الفكري أو السياسي على اختلاف مدى وجودها الاجتماعي في حياة الإنسان. وهي:

١ ـ النظام الديمقراطي.
٢ ـ النظام الاشتراكي.
٣ ـ النظام الشيوعي.
٤ ـ النظام الإسلامي.

ويتقاسم العالم اليوم اثنان من هذه الأنظمة الأربعة، فالنظام الديمقراطي الرأسمالي هو أساس الحكم في بقعة كبيرة من الأرض، والنظام الاشتراكي هو السائد في بقعة كبيرة أُخرى، وكلّ من النظامين يملك كياناً سياسيّاً عظيماً يحميه في صراعه المسعور مع الآخر. وأمّا النظام الشيوعي والإسلامي فوجودهما فكري خالص، ولكلّ من النظامين رصيده العقائدي الضخم.

وبالرغم من أنّ الاشتراكيّة بوصفها أُطروحة للتنظيم الاجتماعي قدّمت كنقيض لأُطروحة الديمقراطيّة الرأسماليّة فإنّ كلتا الأُطروحتين المطبّقتين عالميّاً اليوم متّفقتان في الاعتراف بالتناقض المستقطب بين حبّ الذات والدوافع

الشخصيّة من ناحية والمصالح العامّة للجماعة من ناحية أُخرى؛ ولهذا عجزتا معاً عن التغلّب على المشكلة وإن اختلفتا في الموقف المتّخذ تجاهها. فالديمقراطيّة الرأسماليّة، سلّمت بذلك التناقض ولم تعتبر الدوافع الشخصيّة لحبّ الذات خطراً يجب أن يفكّر بشأنه، بل على العكس اعتبرت امتلاك الفرد حرّيّته الكاملة في تحقيق تلك الدوافع والعمل على أساسها حقّاً مقدّساً يجب أن يصان للأفراد جميعاً على السواء، وبذلك أصبحت تلك الدوافع هي القاعدة للعمل في المجتمع الرأسمالي، وأصبح المكسب الشخصي هو المقياس في التقييم، ولم يعد للمصلحة الاجتماعيّة وقيمها ومثلها أيّ ضمان في خضمّ الصراع المحموم بين المصالح الفرديّة والدوافع الخاصّة.

وأمّا الاشتراكيّة فقد اعترفت أيضاً بالتناقض بين الدوافع الخاصّة ومصالح الجماعة، غير أنّها اتّخذت موقفاً آخر بإعلانها عن قدرتها على محو تلك الدوافع الخاصّة محواً كاملاً عن طريق اجتثاث جذورها الموضوعيّة، وترتكز الفكرة في هذا الموقف على مفهوم الماركسيّة على حبّ الذات، فإنّ الماركسيّة تعتقد أنّ حبّ الذات ليس ميلاً طبيعيّاً وظاهرة غريزيّة في كيان الإنسان، وإنّما هو نتيجة للوضع الاجتماعي القائم على أساس الملكيّة الفرديّة التي يحميها النظام الرأسمالي؛ فإنّ الحالة [الاجتماعيّة][1] للملكيّة الخاصّة هي التي تكوّن ـ في نظر الماركسيّة ـ المحتوى الروحي والداخلي للإنسان، وتخلق في الفرد حبّه لمصالحه الخاصّة، ومنافعه الفرديّة، فإذا حدثت ثورة في الأُسس التي يقوم عليها الكيان الاجتماعي، وحلّت الملكيّة الجماعيّة محلّ الملكيّة الخاصّة، فسوف تنعكس الثورة في كلّ أرجاء المجتمع، وفي المحتوى الداخلي للإنسان فتنقلب مشاعره

---

(١) ما بين العضادتين أضفناه من: فلسفتنا: ٥٠.

الفرديّة إلى مشاعر جماعيّة، ويتحوّل حبّه لمصالحه ومنافعه الخاصّة إلى حبّ لمنافع الجماعة ومصالحها.

وأمّا النظام الإسلامي فيختلف في نظرته وعلاجه للمشكلة عن الرأسماليّة والاشتراكيّة معاً، فهو لا يُقرّ استسلام الرأسماليّة بإزاء التناقض بين الدوافع الخاصّة ومصلحة الجماعة، وفسحها المجال لهذا التناقض على أوسع مدى، ولا يتّفق من ناحية أُخرى مع الاشتراكيّة والمفهوم الماركسي لحبّ الذات الذي يعتقد بأنّ تحويل الملكيّة الخاصّة إلى الملكيّة العامّة كفيل بتحويل حبّ الذات ـ بقدر العلاقة بين الدافع الذاتي (غريزة حبّ الذات) وبين الأوضاع الاجتماعيّة ـ بشكل مقلوب، وإلّا فكيف نستطيع أن نؤمن بأنّ الدافع الذاتي وليد الملكيّة الخاصّة والتناقضات الطبقيّة التي تنجم عنها؟ فإنّ الإنسان لو لم يكن يعلم سلفاً الدافع الذاتي لما أوجد هذه التناقضات ولا فكّر في الملكيّة الخاصّة والاستثمار الفردي! ولماذا يستأثر الإنسان بمكاسب النظام ويضعه بالشكل الذي يحفظ مصالحه على حساب الآخرين ما دام لا يحسّ بالدافع الذاتي في أعماق نفسه؟

فالحقيقة هي أنّ المظاهر الاجتماعيّة للأنانيّة في الحقل الاقتصادي والسياسي لم تكن إلّا نتيجة للدافع الذاتي لغريزة حبّ الذات، فهذا الدافع أعمق منها في كيان الإنسان، فلا يمكن أن يزول وتنقلع جذوره بإزالة تلك الآثار، فإنّ عمليّة كهذه لا تعدو أن تكون استبدالاً لآثار بأُخرى قد تختلف في الشكل والصورة، ولكنّها تتّفق معها في الجوهر والحقيقة، فكما يمكن للدافع الذاتي أن يعبّر عن نفسه في المجتمع الرأسمالي عن طريق شكل الملكيّة الخاصّة والتناقض الطبقي، كذلك يمكن أن يُعبّر عنه في مجتمع ماركسي عن طريق أشكال الإدارة الخاصّة، واستقطاب السلطة، والتناقض الحزبي، كما يدلّل عليه تاريخ التجربة

الماركسيّة الحديثة.

فالواقع الذاتي إذن حقيقة لا يمكن محوها عن طريق التغيير القانوني في العلاقات الاجتماعيّة ولا يمكن إقرار التناقض بينها وبين المصالح الاجتماعيّة. والنظام الإسلامي يعالج مشكلة هذا التناقض بالتوفيق بين القطبين المتناقضين، والتأليف بينهما عن طريق الدين الذي يعطي للدافع مفهوماً تربويّاً جديداً يتّفق مع المصلحة الاجتماعيّة وقيمها ومثلها دون أن يزعزعه أو يفكّر في محوه، وبهذا كان التنظيم الإسلامي هو التنظيم الوحيد الذي يملك الإطار الديني اللازم لحلّ المشكلة والقادر ـ حين يتسلّم زمام القيادة والإمامة الاجتماعيّة في العالم ـ أن يضع حدّاً لألوان الصراع المسعور بين المصالح الخاصّة مع كلّ المستويات.

حاجتنا إلى النظام الإسلامي خاصّة:

وهو يعدّ حاجة ضروريّة لنا بوصفنا مسلمين، وذلك:

أوّلاً: لإيجاد الانسجام بين التشريع والعقيدة، فإنّ مردّ النظام الإسلامي إلى أحكام الشريعة الإسلاميّة، وهي أحكام يؤمن المسلمون بقدسيّتها وحرمتها ووجوب تنفيذها بحكم عقيدتهم الإسلاميّة وإيمانهم بأنّ الإسلام دين نزل من السماء وعلى خاتم النبيّين ﷺ، وعلى عكس ذلك الأنظمة والتشريعات الأُخرى، فإنّها في نظر المسلمين، وبحكم عقيدتهم لا تحتوي على الحرمة والقدسيّة ولا يوجد أيّ مبرّر شرعي لها، وما من ريب في أنّ من أهمّ العوامل في نجاح القوانين والتشريعات التي تتّخذ لتنظيم الحياة الاجتماعيّة احترام الناس لها، وتجاوبهم العاطفي والنفسي مع أهدافها، وإيمانهم بحقّها في التنفيذ والتطبيق، وهذا ما لا يتوفّر للمسلمين إلّا بالنسبة إلى أحكام الشريعة الإسلاميّة والنظام الإسلامي.

وثانياً: لإيجاد التوافق بين الجانب الروحي والجانب الاجتماعي من حياة الإنسان المسلم، وذلك أنّ الأنظمة الاجتماعيّة الأُخرى غير الإسلام لا تعالج إلّا جانب العلاقات الاجتماعيّة من حياة الإنسان، تاركة ـ على الأغلب ـ الجانب الروحي الذي يشمل علاقة الإنسان بربّه وتنميته لإرادته وأخلاقه ومُثُله، فإذا أخذنا تشريعاتنا للحياة الاجتماعيّة ونظامها من مصادر بشريّة بدلاً عن النظام الإسلامي لم نستطع أن نكتفِ بذلك عن تنظيم آخر، أي الجانب الروحي منه، ولا يوجد مصدر صالح لتنظيم حياتنا الروحيّة إلّا الإسلام، ولأجل ذلك ينشأ التناقض حينئذٍ بين طريقة تنظيم حياتنا الروحيّة المستمدّة من الإسلام وطريقة القوانين الوضعيّة في تنظيم الحياة الاجتماعيّة؛ لأنّ الطريقتين مختلفتان ومتعارضتان في أُسسهما وقواعدهما، مع أنّ الحياة الروحيّة والحياة الاجتماعيّة متفاعلتان. ونتيجة ذلك أن يسود القلق ويتأرجح الفرد المسلم بين التيّار الروحي والتيّار الاجتماعي، ويعيش في حالة تناقض بين المصادر التى يستلهمها في تنظيم حياته الروحيّة، والمصادر التي تنظّم حياته الاجتماعيّة.

وعلى العكس من ذلك كلّه، إذا اتّخذنا الإسلام قاعدة للتنظيم والتشريع في مختلف شؤون الحياة الروحيّة والاجتماعيّة، فإنّنا بذلك نبني حياتنا كلّها على أساس قاعدة واحدة وهي الإسلام، بدلاً عن قاعدتين متنافرتين.

وثالثاً: إنّ تبنّي الأُمّة للنظام الإسلامي المرتبط بعقيدتها وتاريخها بدلاً من الأنظمة والمذاهب الاجتماعيّة الأُخرى، يساهم بدرجة كبيرة في المعركة التي تخوضها الأُمّة ضدّ الكافر المستعمر منذ غزا العالم الإسلامي بجيوشه العسكريّة والفكريّة؛ لأنّه يحرّرها من التبعيّة الفكريّة لمذاهب المستعمرين أنفسهم، ويؤكّد للأُمّة شخصيّتها العقائديّة الخاصّة، ووجودها المتميّز، ويقضي على كلّ أنواع الأفكار التي نشرها الكافر المستعمر بقصد إعاقة حركات التحرّر في العالم

الإسلامي.

ومن ناحية أُخرى إنّ شعور الأُمّة الإسلاميّة بأنّ النظام الإسلامي مرتبط بتاريخها وأمجادها، ومعبّر عن أصالتها، ومنقطع الصلة تاريخيّاً وفكريّاً بحضارات المستعمرين، يجعل ضمير الفرد الشرقي المستعمَر منفتحاً عليه، بينما ينكمش تجاه الأنظمة المستمدّة من الأوضاع الاجتماعيّة في بلاد المستعمرين ويعيش حسّاسيّة شديدة ضدّها، وهذه الحسّاسيّة تجعل تلك الأنظمة ـ حتّى ولو كانت صالحة ومستقلّة عن الاستعمار من الناحية السياسيّة ـ غير قادرة على تفجير طاقات الأُمّة وقيادتها في معركة البناء، فلا بدّ للأُمّة إذن ـ بحكم ظروفها النفسيّة التي خلقها عصر الاستعمار وانكماشها تجاه ما يتّصل به ـ من إقامة نهضتها الحديثة على أساس نظام اجتماعي ومعالم حضاريّة لا تمتّ إلى بلاد المستعمرين بنسب.

وهذه الحقيقة الواضحة هي التي جعلت عدداً من التكتّلات السياسيّة في العالم الإسلامي ترتدّ في بعض الأحيان إلى فكرة متخلّفة ذهبت مرحلتها التاريخيّة، وهي اتّخاذ القوميّة نفسها فلسفة وقاعدة للحضارة، وأساساً للتنظيم الاجتماعي حرصاً منهم على تقديم شعارات منفصلة عن الكيان الفكري للاستعمار انفصالاً كاملاً، غير أنّ القوميّة في الحقيقة ليست إلّا عبارة عن انتماء الفرد إلى مجتمع معيّن له تاريخه ولغته وليست فلسفة ذات مبادئ، ولا عقيدة ذات أُسس، ولا تعني رأسماليّة ولا اشتراكيّة ولا ديمقراطيّة ولا دكتاتوريّة ولا كفراً ولا إيماناً، بل هي بحاجة إلى الأخذ بوجهة نظر معيّنة تجاه الكون والحياة، وفلسفة خاصّة تصوغ على أساسها معالم حضارتها ونهضتها وتنظيمها الاجتماعي.

ويبدو أنّ كثيراً من الحركات القوميّة أحسّت بذلك أيضاً وأدركت أنّ

القوميّة كمادّة خام بحاجة إلى الأخذ بفلسفة اجتماعيّة ونظام اجتماعي معيّن، وحاولت أن توفّق بين ذلك وبين أصالة الشعار الذي ترفعه. فنادت بالاشتراكيّة العربيّة، نادت بالاشتراكيّة؛ لأنّها أدركت أنّ القوميّة وحدها لا تكفي، بل هي بحاجة إلى نظامٍ ونادت بها في إطار عربي تفادياً لحسّاسيّة الأُمّة ضدّ أيّ ستار أو فلسفة مرتبطين بعالم المستعمرين، فحاولت عن طريق توصيف الاشتراكيّة بالعربية تغطية الواقع الأجنبي المتمثّل في الاشتراكيّة من الناحية التاريخيّة والفكريّة، وهي تغطية كشفتها حسّاسيّة الأُمّة التي تحدّثنا عنها؛ لأنّ هذا الإطار القلق ليس إلّا مجرّد تأطير ظاهري وشكلي للمضمون الأجنبي الذي تمثّله الاشتراكيّة، وإلّا فأيّ دور يلعبه هذا الإطار في مجال التنظيم الاشتراكي؟ وأيّ تطوير للعامل العربي في الموقف؟ وما معنى أنّ العربيّة كلغة وتاريخ تطوّر فلسفة معيّنة للتنظيم الاجتماعي؟ بل كلّ ما وقع في المجال التطبيقي نتيجة للعامل العربي، إنّ هذا العامل أصبح يعني في مجال التطبيق استثناء ما يتنافى من الاشتراكيّة مع التقاليد السائدة في المجتمع العربي والتي لم تحتّهم الظروف الموضوعيّة لتغييرها، كالنزعات الروحيّة بما فيها الإيمان بالله. فالإطار العربي، إذن لا يعطي الاشتراكيّة روحاً جديدة تختلف عن وصفها الفكري والعقائدي المعاش في بلاد المستعمرين، وإنّما يراد به التعبير عن استثناءات معيّنة وقد تكون موقوتة، والاستثناء لا يغيّر جوهر القضيّة والمحتوى الحقيقي للشعار.

ولا يمكن لدعاة الاشتراكيّة العربيّة أن يميّزوا الفوارق الأصليّة بين اشتراكيّة عربيّة، واشتراكيّة فارسيّة واشتراكيّة تركيّة، ولا أن يفسّروا كيف تختلف الاشتراكيّة بمجرّد إعطائها هذا الإطار القومي أو ذاك؛ لأنّ الواقع أنّ المضمون والجوهر لا يختلف، وإنّما هذه الأُطر تعبّر عن استثناءات قد تختلف من شعب إلى آخر لنوعيّة التقاليد السائدة في الشعوب.

وبالرغم من أنّ دعاة الاشتراكيّة قد فشلوا في تقديم مضمون حقيقي جديد لهذه الاشتراكيّة عن طريق تأطيرها بالإطار العربي فإنّهم أكّدوا بموقفهم هذا تلك الحقيقة التي قلناها، وهي أنّ الأُمّة بحكم حسّاسيّتها الناتجة عن عصر الاستعمار لا يمكن بناء نهضتها الحديثة إلّا على أساس قاعدة أصيلة لا ترتبط في ذهن الأُمّة ببلاد المستعمرين أنفسهم، ولا توجد هذه القاعدة إلّا في الإسلام نفسه، فالإسلام كقاعدة للنهضة الجديدة، والنظام الإسلامي كصياغة لهذه النهضة هو الطـريق الوحيد الذي يمكن للأُمّة أن تتفتّح عليه، ولا تشمّ منه رائحة الخطر ولا تتبيّن فيه أصابع أولئك الذين داسوا كرامتها واستعمروها.

خصائص النظام الإسلامي[1]

يمكننا أن نحلّل النظام الإسلامي إلى العناصر الآتية :

١ ـ المحتوى التشريعي للنظام الإسلامي : وهو أحكام الشريعة الإسلاميّة التي عالجت تنظيم حياة الإنسان.

٢ ـ الواضع للنظام : وهو الله تعالى ؛ لأنّنا بوصفنا مسلمين نؤمن بأنّ المحتوى التشريعي المستمدّ من الكتاب والسنّة كلّه نزل عن طريق الوحي على خاتم النبيّين.

٣ ـ الهدف من النظام الإسلامي : وهو التربية الشاملة للإنسانيّة في كلّ مجالات حياتها ونشاطها.

٤ ـ الصياغة القانونيّة للنظام الإسلامي : وهذه الصياغة هي العمليّة التي يتحمّل مسؤوليّتها الفقه الإسلامي ويمارسها فقهاء الإسلام خلال استنباطهم لأحكام الشريعة الإسلاميّة من الكتاب والسنّة.

وفي الواقع أنّ المحتوى التشريعي في كلّ نظام وهدفه الواضح له هي

(١) نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الثانية ١٩٦٨ م، العدد (٥ ـ ٦)، باسم (كاتب كبير).

عناصر ثلاثة مترابطة، لأنّ الهدف هو الذي يحدّد نوعيّة المحتوى التشـريعي والواضع هو الذي يحدّد الهدف.

وعلى هذا الأساس فنحن حين ندرس خصائص النظام الإسلامي ومزاياه بوصفه نظاماً دينيّاً يجب أن ندرسها من خلال هذه العناصر وترابطها ونوعيّة تأثير كلّ واحد منها على الآخر.

ويمكننا أن نلخّص أهمّ خصائص النظام الإسلامي في ما يلي:

أوّلاً ـ استيعاب المشرّع لكلّ الخبرات:

استيعاب المشرّع الواضع للنظام لكلّ الخبرات اللازمة لعمليّة التنظيم الاجتماعي: لأنّ الواضع هنا هو الله، بينما الواضع للأنظمة الاجتماعيّة الأُخرى هو الإنسان. وعلم الله تعالى بالإنسانيّة وحاجاتها ومنافعها وأضرارها وكلّ أبعادها علم محيط مستوعب لا يغادر كبيرة ولا صغيرة إلّا أحصاها، وعلم الإنسان في مجال التنظيم الاجتماعي يقوم على أساس الخبرة والتجربة، وهي وسيلة محدودة في نطاقها معرّضة للخطأ في أكثر الأحايين، عاجزة عن استيعاب كلّ الأوجه المتعدّدة للمسألة الاجتماعيّة الواحدة.

وقد يدافع أنصار النظام البشري عن قدرة الإنسان على التنظيم الاجتماعي ويحاولون إثبات أنّ الخبرة الإنسانيّة كافية وحدها لتحمّل الإنسان مسؤوليّة التنظيم واكتشاف النظام الاجتماعي الأصلح دون حاجة إلى نظام إلهي، ويقرّرون بهذا الصدد عادة أنّ قدرة الإنسان على إدراك النظام الأصلح واكتشاف متطلّبات التنظيم الاجتماعي تنمو عنده من خلال التجارب الاجتماعيّة التي يعيشها، فيحنما يطبّق الإنسان الاجتماعي نظاماً معيّناً ويجسّده في حياته، يستطيع أن يلاحظ من خلال تجربته لذلك النظام الأخطاء ونقاط الضعف المستترة فيه، والتي

تتكشّف له على مرّ الزمن فتمكّنه من تفكير اجتماعي أكثر بصيرة وخبرة، حتّى يصل إلى الدرجة التي تتيح له أن يدرك المسألة الاجتماعيّة بكلّ أبعادها ويضع لها حلّها الأفضل بفضل تجاربه الاجتماعيّة، كما استطاع في مجاله الكوني بفضل التجارب الطبيعيّة أن يكتشف كثيراً من حقائق الكون ويعرف أفضل الطرق إلى السيطرة على الطبيعة والاستفادة منها. فكما نؤمن بخبرة الإنسان وتجاربه الطبيعيّة في المجال الكوني، كذلك يجب أن نؤمن بخبرة الإنسان وتجاربه التنظيميّة في المجال الاجتماعي.

والواقع أنّ التجارب الاجتماعيّة ـ أي تجارب الإنسان الاجتماعي للأنظمة الاجتماعيّة المختلفة ـ حتّى إذا وصلت في عطائها الفكري إلى درجة التجارب الطبيعيّة ـ وهي تجارب الإنسان لظواهر الطبيعة ـ يبقى الفارق الكبير قائماً بالرغم من ذلك بين رصيد الخبرة الذي يعتمد عليه التنظيم البشري والرصيد الذي قام على أساسه النظام الإسلامي، لأنّ الفرق بين الرصيدين هو الفرق بين الإنسان المحدود والخالق المطلق غير المحدود.

ولكنّ التجارب الاجتماعيّة في الحقيقة لا تصل في عطائها الفكري إلى مستوى التجارب الطبيعيّة، بل يبقى الإنسان في مجال التنظيم الاجتماعي دائماً أقلّ قدرة على تحمّل مسؤوليّة الموقف منه في مجال التجارب الطبيعيّة، وأكثر عجزاً عن إيجاد المثل الأعلى للنظام الاجتماعي.

ومردّ ذلك إلى فروق جوهريّة بين التجربة الاجتماعيّة والتجربة الطبيعيّة، ويمكن أن نذكر منها ما يلي:

أوّلاً: إنّ التجربة الطبيعيّة يمكن أن يباشرها ويمارسها فرد واحد، فيستوعبها بالملاحظة والنظرة، ويدرس بصورة مباشرة كلّ ما ينكشف خلالها من حقائق وأخطاء، فينتهي من ذلك إلى فكرة معيّنة ترتكز على تلك التجربة.

وأمّا التجربة الاجتماعيّة، فهي عبارة عن تجسّد النظام المجرّب في مجتمع وتطبيقه عليه. فتجربة النظام الإقطاعي أو الرأسمالي مثلاً تعني ممارسة المجتمع لهذا النظام فترة من تاريخه، وهي لأجل ذلك لا يمكن أن يقوم بها فرد واحد ويستوعبها، وإنّما يقوم بالتجربة الاجتماعيّة المجتمع كلّه وتستوعب مرحلة تاريخيّة من حياة المجتمع أوسع كثيراً من هذا الفرد أو ذاك.

فالإنسان حين يريد أن يستفيد من تجربة اجتماعيّة لا يستطيع أن يعاصرها بكلّ أحداثها كما كان يعاصر التجربة الطبيعيّة حين يقوم بها، وإنّما يعاصر جانباً من أحداثها ويتحتّم عليه أن يعتمد في الاطّلاع على سائر ظواهر التجربة ومضاعفاتها على الحدس والاستنتاج والتاريخ.

وثانياً: إنّ الحقيقة التي يريد الإنسان معرفتها في مجال التجربة الطبيعيّة يجدها الإنسان في تجربة مباشرة أو يستنتجها ممّا يجده في التجربة استنتاجاً منطقيّاً، فإذا أراد أن يعرف درجة الحرارة التي تؤدّي إلى غليان الماء أمكنه أن يشاهد ذلك في تجربة مباشرة ويحسّ بأنّ الغليان بدأ حين وصلت درجة الحرارة إلى مئة مثلاً، وإذا أراد أن يعرف إمكانيّة تحوّل المادّة إلى طاقة أمكنه أن يقيس وزن الذرّة قبل تحطيمها بوزن حطامها بعد التفجير، ويستنتج أنّ الفارق بين الوزنين من المادّة قد تحوّل خلال تحطيم الذرّة إلى طاقة.

وأمّا الإنسان في مجال التجربة الاجتماعيّة فهو يريد معرفة التنظيم الأصلح المنسجم مع كلّ أبعاد الإنسانيّة، وهذا التنظيم الأصلح لا يجده مباشرة في مجال التجربة ولا عن طريق الاستنتاج المنطقي منها، فتجربة النظام الإقطاعي تكشف مضاعفات هذا النظام ونتائجه وآثاره، ولكنّها لا تكشف بصورة مباشرة أو منطقيّة عن البديل الأصلح الذي يسلم من كلّ تلك المضاعفات دون أن يمنى بمضاعفات مماثلة من شكل آخر، وإنّما يقدّر الإنسانُ البديلَ وفقاً لتصوّره وحدسه الخاصّ.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ الإنسان بينما يقترب عادةً باستمرار نحو الحقيقة في مجال التجربة الطبيعيّة، قد يبتعد عنها كثيراً في مجال التجربة الاجتماعيّة.

وثالثاً: إنّ التفكير الذي تبلوره التجربة الطبيعيّة أكثر موضوعيّة ونزاهة من التفكير الذي يستمدّه الإنسان من التجربة الاجتماعيّة. وهذه النقطة من أهمّ النقاط الجوهريّة التي تمنع التجربة الاجتماعيّة من الارتفاع إلى مستوى التجربة الطبيعيّة والعلميّة.

ففي التجربة الطبيعيّة ترتبط في الغالب مصلحة الإنسان الذي يصنع تلك التجربة باكتشاف الحقيقة كاملة صريحة، وليس له على الأكثر أدنى مصلحة بتزوير الحقيقة أو طمس معالمها التي تتكشّف خلال التجربة، فإذا أراد مثلاً أن يجرّب درجة تأثّر جراثيم السلّ بمادّة كيماويّة معيّنة حين إلقائها في محيط تلك الجراثيم فسوف لا يهمّه إلّا معرفة درجة تأثّرها مهما كانت عالية أو منخفضة، ولن ينفعه في علاج السلّ أن يزوّر الحقيقة فيبالي في درجة تأثّرها أو يهوّن منها. وعلى هذا الأساس يتّجه تفكير المجرّب في العادة اتّجاهاً موضوعيّاً نزيهاً.

وأمّا في التجربة الاجتماعيّة، فلا تتوقّف مصلحة المجرّب دائماً على تجلية الحقيقة واكتشاف النظام الاجتماعي الأصلح لجموع الإنسانيّة، بل قد يكون من مصلحته الخاصّة أن يستر الحقيقة عن الأنظار. فالشخص الذي ترتكز مصالحه على نظام الرأسماليّة والاحتكار أو على النظام الربوي للمصارف مثلاً، سوف يكون من مصلحته جدّاً أن تجيء الحقيقة مؤكّدة لنظام الرأسماليّة والاحتكار والربا المصرفي بوصفه النظام الأصلح، حتّى تستمرّ منافعه التي يدرّها عليه ذلك النظام. فهو إذن ليس موضوعيّاً بطبيعته ما دام الدافع الذاتي يحثّه على اكتشاف

الحقيقة باللون الذي يتّفق مع مصالحه الخاصّة. وكذلك الشخص الآخر الذي تتعارض مصلحته الخاصّة مع الربا أو الاحتكار لا يهمّه شيء كما يهمّه أن تثبت الحقيقة بشكل يدين الأنظمة الربويّة والاحتكاريّة. فتفكيره يقترن دائماً بقوّة داخليّة تحبّذ له وجهة نظر معيّنة، وليس شخصاً محايداً بمعنى الكلمة.

وهكذا نعرف أنّ تفكير الإنسان في المسألة الاجتماعيّة لا يمكن عادة أن تضمن له الموضوعيّة والتجرّد عن الذاتيّة بالدرجة التي يمكن ضمانها في تفكير الإنسان حين يعالج تجربة طبيعيّة.

ونستخلص من كلّ ما تقدّم أنّ النظام البشري لا يعتمد إلّا على الخبرة المحدودة التي يكتسبها الإنسان عبر تجاربه الاجتماعيّة بكلّ ما يكتنفها من نقص وما يعرّضها للخطأ والانحراف، بينما يعتمد النظام الإسلامي على تقدير من اللطيف الخبير.

ثانياً ـ قدرة النظام الإسلامي على إنشاء القيم الخلقيّة:

قدرة النظام الإسلامي على إنشاء القيم الخلقيّة: لأنّه يربّي الفرد المسلم على النظرة الدينيّة إلى الحياة والكون. وفي هذه النظرة الدينيّة يدرك الإنسان أنّه يسير على خطّ طويل لا يحدّده الموت، وأنّ الموت ليس إلّا انتقالاً من مرحلة معيّنة في هذا الخطّ إلى مرحلة أُخرى أوسع أُفقاً وأرحب مجالاً وأطول بقاءً، وعلى أساس إدراك الامتداد الواقعي للخطّ يحسّ الإنسان بأنّ المرحلة القصيرة التي يحدّدها الموت على هذا الخطّ الممتدّ ليست هي كلّ مجاله وفرصته الوحيدة للتعبير عن وجوده والتوسّع في هذا الوجود، وأنّ مراحل أُخرى غيبيّة على الخطّ تنتظره وتتطلّب منه الاهتمام بمستقبله فيها. ومن الطبيعي لمن امتزج مع نفسه وروحه الإيمان بتلك المراحل الغيبيّة وامتداد الخطّ عبرها أن يكون أكثر انفتاحاً

على مرحلة ما قبل الموت من ذلك الخطّ، وأوسع أُفقاً، وأرحب تطويراً، وأعمق تقييماً لها، ولكلّ ما يعاصرها من دوافع ومغريات، فينشأ في نفسه الاستعداد للتضحية لصالح تلك المراحل الغيبيّة التي آمن بها. وإذا انفتح الإنسان على التضحية في سبيل غير المنظور، والتنازل عن أشياء محسوسة لحساب أهداف غير محسوسة، تمكّن أن ينفتح على القيم الخلقيّة التي تقوم جميعاً على أساس التضحية في سبيل هدف أكبر غير منظور، وأصبحت الأخلاق والمقاييس الخلقيّة أمراً ممكناً من الناحية العمليّة.

وبدون ذلك الأساس الذي يقدّمه الدين إلى الإنسان تفقد الأخلاق رصيدها الواقعي وقوّتها الأساسيّة، وتجربة التاريخ البشري تبرز بوضوح مدى الارتباط بين الدين والقيم الخلقيّة في حياة الشعوب والأُمم.

وحين يزرع التنظيم الاجتماعي البذور الأخلاقيّة في نفوس الأفراد، ويجعل من القيم الخلقيّة قوى فعّالة في سلوكهم وحياتهم، يحصل من ناحية على ضمانات ذاتيّة للتنفيذ والإجراء نابعة من شعور الفرد بالمسؤوليّة الأخلاقيّة، ويستطيع من ناحية أُخرى أن يتسامى بالفرد تدريجاً ويفجّر كلّ طاقات الخير فيه، ولا يعود النظام مجرّد تحديد خارجي صارم لتصرّفات الأفراد، بل يصبح مجالاً يتسامى الأفراد ضمن إطاره وخلال تطبيقه روحيّاً، ويحقّقون المثل الصالح للإنسانيّة على الأرض.

وأمّا الأنظمة الاجتماعيّة الأُخرى التي لا تربط الإنسان بأهداف غير منظورة، ولا تشدّه إلى مصالح أكبر من وجوده الآني الذي تمثّله هذه الحياة المادّيّة، فهي لا يمكن أن تقدّم أيّ أساس حقيقي للتضحية في سبيل الأهداف الكبيرة، أو تبرير معقول للتنازل عن مصالح الوجود الآني؛ وبالتالي تفقد القيم والمقاييس الخلقيّة كلّ رصيدها ومعناها، وتتبدّل أخلاق التضحية بأخلاق

الأنانيّة، وتصبح اللذّة والمصلحة الشخصيّة والكسب الآني هي المقاييس بدلاً عن القيم ذات الطابع الغيبي، ويعود النظام الاجتماعي مجرّد قوّة من خارج تفرض على الفرد وتحدّد من تصرّفه وتتربّص به، فلا يستجيب الفرد للنظام الاجتماعي إلّا بقدر ما تفرض عليه الاستجابة بقوّة القانون، ولا يستطيع النظام أن ينفذ إلى قلب الفرد وروحه، وإنّما يبقى مجرّد عمليّة ضبط للسلوك بالقدر المحدود الذي يتاح للأجهزة التنفيذيّة من الرقابة والإشراف.

ثالثاً ـ ارتفاع النظام الإسلامي عن الواقع يتيح له القدرة على تغييره:

أمام النظام الاجتماعي وأيّ تقنين يعالج علاقة من العلاقات البشريّة هدفان:

أحدهما: تفادي المشاكل التي قد تنجم عن تلك العلاقة لو أُهملت ولم تنظّم؛ فالصلة العمليّة بين العامل ورأس المال أو الزوج والزوجة هي علاقة اجتماعيّة قد تؤدّي بطبيعتها إلى ألوان من المشاكل، التي يمكن تفاديها عن طريق تنظيم تلك العلاقة وتحديد شروطها وملابساتها.

والهدف الآخر هو تربية الإنسان وتنمية مواهبه وطاقاته واستئصال نقاط الضعف من نفسه وإمداد بذور الخير بالقوّة والرعاية.

وهذان الهدفان مختلفان جدّاً؛ لأنّ الهدف الأوّل لا يمسّ إلّا السطح الظاهري والمكشوف للعلاقات الاجتماعيّة، بينما يتغلغل الهدف الثاني إلى صميم النفس البشريّة، ويحاول إيجاد الوسط البشري الصالح لإيجاد علاقات اجتماعيّة صالحة.

وكلّ نظام ينشئه الإنسان الاجتماعي لا يمكن أن يحقّق الهدف الثاني ولا أن يكون جديراً بتربية هذا الإنسان وتصعيده في المجال الإنساني إلى آفاق

أرحب، وإنّما يقتصر دوره على الهدف الأوّل فحسب، لأنّ النظام الذي يصنعه الإنسان الاجتماعي يعكس دائماً واقع الإنسان الذي صنعه ودرجته الروحيّة والنفسيّة، فإذا كان المجتمع يتمتّع بدرجة منخفضة من قوّة الإرادة وصلابتها مثلاً لم يكن ميسوراً له أن يربّي إرادته وينمّيها بإيجاد نظام اجتماعي صارم يغذّي الإرادة ويزيد من صلابتها، لأنّه ما دام لا يملك إرادة صلبة فهو لا يملك القدرة على إيجاد هذا النظام ووضعه موضع التنفيذ، وإنّما يضع النظام الذي يعكس ميوعة إرادته وذوبانها؛ وإلّا فهل تنتظر من مجتمع لا يملك إرادته إزاء إغواء الخمرة مثلاً وإغرائها، ولا يتمتّع بقدرة الترفّع عن شهوة رخيصة كهذه، هل تنتظر من هذا المجتمع أن يضع بصورة جدّيّة وعمليّة نظاماً صارماً يحرّم أمثال تلك الشهوات الرخيصة، ويربّي في الإنسان إرادته، ويردّ إليه حريّته؟! كلّا طبعاً، فنحن لا نترقّب الصلابة من المجتمع الذائب وإن أدرك أضرار هذا الذوبان ومضاعفاته، ولا نأمل من المجتمع الذي تستعبده شهوة الخمرة أن يحرّر نفسه بإرادته مهما أحسّ بشرور الخمر وآثارها، لأنّ الإحساس بذلك إنّما يتعمّق ويتركّز لدى المجتمع إذا استرسل في ذوبانه وعبوديّته للشهوة وإشباعها، وهو كلّما استرسل في ذلك أصبح أشدّ عجزاً عن معالجة الموقف والقفز بإنسانيّته إلى درجات أعلى.

وهكذا يكون النظام الاجتماعي البشري دائماً نتيجة للواقع وتعبيراً عنه، ولا يكون على مستوى التربية والتوجيه. وحتّى الأنظمة الاجتماعيّة التغييريّة هي نتيجة تطلّب الواقع للتغيير وعدم إمكان استمراره.

وأمّا النظام الإسلامي، فهو بوصفه من صنع الله وليس من صنع الإنسان لا يكتفي بالهدف الأوّل، بل يتبنّى الهدف الثاني ويمارس التربية والتغيير، وينظر إلى الواقع باعتباره موضوعاً يجب أن يعالج ويطوّر لا باعتباره مصدراً

يستمدّ منه.

وهذا هو معنى القيمومة للدين التي ذكرها القرآن الكريم؛ قال الله تعالى ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون ﴾[١].

فالقيمومة هي شأن الشريعة الإلهيّة والنظام الإلهي؛ وأمّا النظام والتشريع الذي يضعه الإنسان، فلا يصلح أن يكون قيّماً على الإنسان ومكمّلاً له، نظير الصبيّ يضع تعليمات لنفسه، فإنّ هذه التعليمات لا تصلح لتربيته وتكميله، لأنّها تعكس نقاط ضعفه وتعبّر عن مستواه، وإنّما يتكامل الصبيّ وينمو روحيّاً وفكريّاً على أساس التعليمات التي يتلقّاها من أبيه أو أُستاذه.

رابعاً ـ النظام الإسلامي لا يرتبط بالعامل الاقتصادي:

يمارس الإنسان الاجتماعي في حياته نوعين من العلاقات:

أحدهما علاقته مع الطبيعة.

والآخر علاقته مع أخيه الإنسان.

وخلال علاقته بالطبيعة يحصل الإنسان على قوى الإنتاج ووسائله التي يستعملها في كسب معيشته، من الفأس والمحراث إلى الآلة البخاريّة، ثمّ إلى الكهرباء والطاقة الذرّيّة، وفقاً لتطوّر الخبرة البشريّة بالطبيعة ونموّ سيطرة الإنسان عليها.

وخلال علاقة الإنسان بأخيه الإنسان يمارس أشكالاً من التنظيم الاجتماعي التي عاشتها البشريّة في أدوارها المختلفة.

---

(١) الروم: ٣٠.

ومن التصوّرات الأساسيّة التي يقوم عليها النظام الإسلامي هو تصوّر هذين النوعين من العلاقات وتمييز أحدهما عن الآخر. فالإسلام يؤمن بأنّ لكلّ من العلاقات الكونيّة للإنسان مع الطبيعة والعلاقات الاجتماعيّة له مع الإنسان الآخر مجراها وخطّها الخاصّ، خلافاً للماركسيّة التي تربط النوع الثاني من العلاقات بالنوع الأوّل، وبالتالي تربط النظام الاجتماعي بوسائل الإنتاج ـ أي بالعامل الاقتصادي ـ، فهي ترى أنّ كلّ تطوّر في وسائل الإنتاج وأشكاله يواكبه تطوّر حتّى في العلاقات الاجتماعيّة والنظام الاجتماعي، وأنّ كلّ شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي مرتبط حتماً بشكل معيّن من الإنتاج، ولا يصلح ولا يمكن أن يوجد إلّا في المرحلة التي يعيش فيها الإنسان ذلك الشكل المعيّن من الإنتاج. فالنظام الذي يصلح لمجتمع الكهرباء والذرّة غير النظام الاجتماعي الذي يصلح لمجتمع الصناعة اليدويّة.

والإسلام يرفض هذه الصلة الحتميّة المزعومة بين أشكال الإنتاج وتطوّراته وأشكال التنظيم الاجتماعي وتطوّراته، ويرى أنّ للإنسان حقلين: يمارس في أحدهما عمله مع الطبيعة، فيحاول بمختلف وسائله أن يستثمرها ويسخّرها لإشباع حاجاته، ويمارس في الآخر علاقاته مع الأفراد والآخرين في شتّى مجالات الحياة الاجتماعيّة. وأشكال الإنتاج هي حصيلة الحقل الثاني، وكلّ من الحقلين بوجوده التاريخي تعرّض لتطوّرات كثيرة في شكل الإنتاج أو في النظام الاجتماعي، ولكنّ هذا [لا][1] يعني الترابط المحتّم بين تطوّرات أشكال الإنتاج وتطوّرات النظم الاجتماعيّة وتبعيّة كلّ نظام اجتماعي لشكل معيّن من الإنتاج.

(١) ما بين العضادتين أثبتناه من: اقتصادنا: ٣٦٩.

والإسلام إذ يرفض هذه الصلة الحتميّة، لا يقرّر ذلك نظريّاً فحسب، بل هو يقدّم الدليل العملي على ذلك من وجوده التاريخي؛ فقد سجّل الإسلام في تجربته الواقعيّة للحياة نصراً فكريّاً وبرهاناً حيّاً على كذب تلك القصّة المزعومة بين النظام الاجتماعي وأشكال الإنتاج، ودلّل على أنّ الإنسانيّة تستطيع أن تكيّف وجودها الاجتماعي تكييفاً انقلابيّاً جديداً، بينما يظلّ أُسلوبها في الإنتاج كما هو دونما تغيير. فإنّ الواقع الإسلامي الذي عاشته الإنسانيّة لحظة قصيرة من عمر الزمن المديد وأحدث فيها أروع تطوير شهدته الأُسرة البشريّة لم يكن هذا الواقع الانقلابي في التنظيم الاجتماعي الذي خلق أُمّة وأقام حضارة وعدّل من سير التاريخ.. وليد أُسلوب جديد في الإنتاج أو تغيير في أشكاله وقواه، ولم يكن من الممكن لو أخذنا بوجهة النظر الماركسيّة أن يوجد هذا الانقلاب الشامل الذي تدفّق إلى كلّ جوانب الحياة دون أن يسبقه أيّ تحوّل أساسي في ظروف الإنتاج.

وهكذا يجب أن نعرف عن النظام الإسلامي أنّ من التصوّرات الأساسيّة التي يتبنّاها هو أنّ النظام الاجتماعي ليس مرتبطاً بالعامل الاقتصادي ولا ناتجاً عنه في علاقة حتميّة كما تتصوّر الماركسيّة.

خامساً ـ الثبات في النظام الإسلامي:

ومن خصائص النظام الإسلامي أنّه نظام ثابت يقدّمه الإسلام بوصفه قاعدة صالحة للبناء الاجتماعي في كلّ مكان وزمان، لا باعتباره تنظيماً مرحليّاً وشكلاً اجتماعيّاً مرتبطاً بعصر معيّن أو ظروف خاصّة.

فالنظام الإسلامي من وجهة نظر الإسلام صالح للتطبيق على الأُمّة، وقادر على إسعادها وتربيتها وتنظيم حاجاتها مهما اختلفت ظروفها المادّيّة وتطوّرت أشكال إنتاجها واتّسعت علاقاتها مع الطبيعة وازدادت السيطرة البشريّة عليها،

خلافاً للماركسيّة التي ترى استحالة النظام المطلق. وقد تبيّنّا في الأمر السابق الأساس النظري لهذا الخلاف، وهو موقف الإسلام والماركسيّة من تحديد نوع العلاقة بين النظام الاجتماعي وأشكال الإنتاج؛ فإنّ الإسلام حينما آمن بأنّ الأنظمة الاجتماعيّة ليست مرتبطة حتماً بأشكال الإنتاج كان من الممكن انسجاماً مع هذا الإيمان أن يقدّم نظامه بوصفه نظاماً مطلقاً صالحاً للبشريّة في كلّ زمان.

وكثيراً ما تواجه النظام الإسلامي شبهات تتعلّق بثباته وصلاحيّته المطلقة في كلّ زمان. وتنصبّ هذه الشبهات على مناقشة وجهة النظر الإسلاميّة القائلة بإمكان وجود نظام اجتماعي واحد صالح للأزمنة المختلفة، بأن كيف يمكن لنظام اجتماعي واحد أن يعالج مشاكل الحياة الاجتماعيّة وينظّم شؤونها في عصور متعدّدة تختلف في أُسلوب الحياة ونوع الحاجات وطبيعة المشاكل التي تتعرّض لها، وكذا يبدو في تصوّر ساذج للإسلام أنّ النظام الإسلامي لا يمكن أن يواصل صلاحيّته للبقاء وقدرته على أداء رسالته مع اختلاف مقتضيات الزمن وتباين الظروف وتطوّر الأوضاع البشريّة في كلّ الميادين. ولكنّ هذا التصوّر الساذج يزول إذا عرفنا مفهوم الإسلام عن الحياة الاجتماعيّة من ناحية، وعرفنا طبيعة التنظيم الاجتماعي في الإسلام من ناحية أُخرى.

ففي ضوء الإسلام ليست الحياة الاجتماعيّة وتنظيماتها المختلفة نابعة من الأشكال المتنوّعة للإنتاج لكي يتغيّر شكل التنظيم الاجتماعي بتغيّر شكل الإنتاج، وإنّما هي نابعة من حاجات الإنسان نفسه، لأنّ الإنسان هو القوّة المحرّكة للتاريخ لا وسائل الإنتاج، وفيه تجديد صيغ الحياة الاجتماعيّة وتنظيماتها المختلفة، فقد خلق الإنسان ـ كما تقدّم في بحث سابق ـ مفطوراً على حبّ ذاته والسعي وراء حاجاته، وبالتالي استخدام كلّ ما حوله في سبيل ذلك. وكان من الطبيعي أن يجد الإنسان نفسه مضطرّاً إلى استخدام الإنسان الآخر في

هذا السبيل أيضاً، لأنّه لا يتمكّن من إشباع حاجاته إلّا عن طريق التعاون مع الأفراد الآخرين، فنشأت العلاقات الاجتماعيّة على أساس تلك الحاجات، واتّسعت تلك العلاقات ونمت باتّساع تلك الحاجات ونموّها خلال التجربة الحياتيّة الطويلة للإنسان. فالحياة الاجتماعيّة إذن وليدة الحاجات الإنسانيّة، والنظام الاجتماعي هو الشكل الذي ينظّم الحياة الاجتماعيّة وفقاً لتلك الحاجات الإنسانيّة..

ونحن إذا درسنا الحاجات الإنسانيّة وجدنا أنّ فيها جانباً رئيسيّاً ثابتاً على مرّ الزمن، وفيها جوانب تستجدّ وتتطوّر طبقاً للظروف والأحوال. فهذا الثبات الذي نجده في تركيب الإنسان العضوي وقواه العامّة ـ وما أروع ما فيه من أجهزة للتغذية والتوليد وإمكانات للإدراك والإحساس ـ يعني حتماً اشتراك الإنسانيّة كلّها في خصائص وحاجات وصفات عامّة.

ومن ناحية أخرى نجد أنّ عدداً كبيراً من الحاجات يدخل في نطاق الحياة الإنسانيّة بالتدريج وينمو من خلال تجارب الحياة وزيادة الخبرة بملابساتها وخصائصها. فالحاجات الرئيسيّة ثابتة إذن، والحاجات الثانويّة تستجدّ وتتطوّر وفقاً للخبرة بالحياة وتعقيداتها. وإذا عرفنا إلى جانب ذلك أنّ الحياة الاجتماعيّة نابعة من الحاجات الإنسانيّة وأنّ النظام الاجتماعي هو الشكل الذي ينظّم الحياة الاجتماعيّة وفقاً لتلك الحاجات كما سبق.. إذا عرفنا ذلك كلّه، خرجنا بنتيجة وهي أنّ النظام الاجتماعي الصالح للإنسانيّة ليس من الضروري ـ لكي يواكب نموّ الحياة الاجتماعيّة ـ أنّه بتطوّره يتغيّر بصورة عامّة، كما أنّه ليس من المعقول أن يصوغ كليّات الحياة وتفاصيلها في صيغ ثابتة، بل يجب أن يكون في النظام الاجتماعي جانب رئيسي ثابت وجوانب مفتوحة للتطوّر والتغيّر ما دام الأساس للحياة الاجتماعيّة ـ وهو الحاجات الإنسانيّة ـ يحتوي على جوانب ثابتة

وجوانب متغيّرة، فتنعكس كلّ من جوانبه الثابتة والمتطوّرة في النظام الاجتماعي الصالح.

وهذا هو الواقع في النظام الاجتماعي للإسلام تماماً؛ فهو يشتمل على جانب رئيسي ثابت يتّصل بمعالجة الحاجات الأساسيّة الثابتة في حياة الإنسان، كحاجته إلى الضمان المعيشي والتوالد والأمن، وما إليها من الحاجات التي عولجت في أحكام توزيع الثروة وأحكام الزواج والطلاق وأحكام الحدود والقصاص، ونحوها من الأحكام المقرّرة في الكتاب والسنّة.

كما يشتمل النظام الاجتماعي في الإسلام أيضاً على جوانب مفتوحة للتغيّر وفقاً للمصالح والحاجات المستجدّة، وهي الجوانب التي سمح فيها الإسلام لوليّ الأمر أن يجتهد فيها وفقاً للمصلحة والحاجة على ضوء الجانب الثابت من النظام.

ونحن إذا درسنا ذلك الجانب الرئيس الثابت من التشريع الإسلامي في النظام الاجتماعي، نجد أنّ الإسلام قد زوّده بعناصر الحركة والمرونة أيضاً، ذلك لأنّ هذا الجانب التشريعي وإن كان يعالج القسم الثابت من الحاجات البشريّة، غير أنّ هذه الحاجات الأساسيّة الثابتة في حياة الإنسان ـ بالرغم من ثباتها ـ قد يختلف أُسلوب إشباعها باختلاف الظروف والملابسات. فحاجة المجتمع إلى قوّة حربيّة مثلاً حاجة ثابتة، غير أنّ أُسلوب إشباعها يختلف باختلاف مستوى الإمكانات العسكريّة وتطوّر العمليّات الحربيّة. وقد لوحظ في الإسلام عامل التطوّر والتغيّر في أُسلوب الإشباع بالنسبة إلى الحاجات الرئيسيّة الثابتة، فزوّدت التشريعات الثابتة في النظام الاجتماعي بمرونة تجعلها صالحة لمسايرة هذا العامل والانفتاح على متطلّبات التطوّر والتغيّر في أساليب الإشباع، فقد افترض في تلك التشريعات الثابتة أن تعالج الخطوط العريضة من الحاجات الأساسيّة

الثابتة في حياة الإنسان.

وأمّا تفاصيل تلك الخطوط والأساليب التفصيليّة التي تحدّد طريقة إشباع تلك الحاجات فقد اتّخذت منها الشريعة أحد موقفين:

فإمّا أن تتركها للجوانب المفتوحة من النظام الاجتماعي، فالتشريع الثابت يشتمل على الخطّ العريض لإشباع الحاجة، والتفاصيل موكولة تشريعيّاً إلى وليّ الأمر يجتهد فيها وفقاً للظروف والملابسات. ومثال ذلك التشريع الإسلامي الثابت لإعداد القوّة الحربيّة؛ فقد عالج الحاجة الأساسيّة الثابتة على مستوى الخطّ العريض: ﴿ وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة ﴾[1] وترك تفاصيل القوّة وأساليب إعدادها إلى تشريعات من القسم الثاني يمارسها وليّ الأمر وفقاً للظروف المتجدّدة في كلّ عصر. هذا هو الموقف الأوّل للشريعة تجاه التفاصيل.

والموقف الثاني لها هو ما نجده عندما يكون التشريع الثابت في التنظيم الإسلامي للمجتمع قد عالج الحاجة الأساسيّة علاجاً تفصيليّاً ووضع الأساليب المحدّدة لإشباعها أيضاً، فإنّ هذا التشريع الثابت بوصفه قد تكفّل بكلّ التفاصيل يفقد المرونة اللازمة لمراجعة الظروف المستجدّة في كلّ عصر، ولهذا تعوّض الشريعة عن هذه المرونة عن طريق فئة خاصّة من التشريعات التي تدخل في نطاق القسم الثابت من التشريع، وهي فئة أُعدّت تشريعيّاً لتكييف التشريعات الثابتة الأُخرى وتعدّل منها باستمرار إذا كانت تلك التشريعات قد استعرضت كلّ التفاصيل، وتضمّ هذه الفئة قواعد عديدة كقاعدة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[2] وقاعدة «لا حرج في الدين»[3] وقاعدة ﴿ كي لا يكون دولةً بين

---

(١) الأنفال: ٦٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، الباب الأوّل من أبواب الفرائض والمواريث، الحديث ١٠.

(٣) المقتنصة من: الحجّ: ٧٨؛ المائدة: ٦.

الأغنياء منكم ﴾[1]، إلى غير ذلك من القواعد التي تقوم بدور الرقيب والمطوّر في نطاق التشريعات الثابتة.

ومثال ذلك أنّ سلطة المالك على ماله من التشريعات الثابتة في التنظيم الإسلامي للمجتمع. وقد عالج هذا التشريع حاجة الإنسان إلى التملّك بوصفها حاجة أساسيّة ثابتة، غير أنّ هذا الإشباع قد يشكّل أحياناً الخطر على الوجود الاجتماعي ومصالح الآخرين الحياتيّة إذا أُتيح للمالك أن يستغلّ ماله للإضرار، فتقوم قاعدة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» بتحديد قاعدة السلطنة وتكييفها دائماً وفقاً لمتطلّبات الموقف.

وهكذا نعرف من كلّ ما تقدّم أنّ التصميم الذي أنشئ النظام الاجتماعي في الإسلام وفقاً له يتغلّب على مشكلة التغيّر المستمرّ في الظروف والملابسات والاتّساع والتعقيد المستمرّ في الحاجات وأساليب إشباعها، لأنّ النظام الاجتماعي الإسلامي يعالج الحاجات الأساسيّة الثابتة في حياة الإنسان بتشريعات ثابتة على مستوى الخطوط العريضة لا تختلف في عصر عن عصر آخر تبعاً لثبات الحاجات نفسها وعدم اختلافها، ويعالج النظام الاجتماعي الإسلامي تفاصيل وأساليب إشباع تلك الحاجات الأساسيّة الثابتة كما يعالج الحاجات المتنامية المستجدّة باستمرار بروح تشريعيّة صرفة كفيلة بمواجهة كلّ الظروف والأحوال.

على ضوء ما شرحناه عن هذه المرونة في التشريع الإسلامي يمكن أن نستخلص أسبابها في أُمور ثلاثة:

١ ـ وجود جوانب مفتوحة للتغيّر في التنظيم الاجتماعي الإسلامي موكولة

---

(١) الحشر: ٧.

إلى وليّ الأمر واجتهاده الخاصّ إلى صفّ الجانب الثابت من التشريع الذي يعالج الحاجات الأساسيّة الثابتة.

٢ ـ إنّ التشريعات الثابتة التي عالجت الحاجات الأساسيّة الثابتة قد أغفلت في كثير من الأحيان تحديد التفاصيل وأساليب الإشباع، لأنّ هذه التفاصيل تتّسع للتطوّر والتغيّر وفقاً للظروف، وهذا [راجع] إلى مرونة التشريع الثابت وصلاحيّته على مدى الخطّ.

٣ ـ إنّ التشريعات الثابتة التي عالجت الحاجات الأساسيّة بصورة تفصيليّة ولم تقتصر على الخطّ العريض للعلاج قد وضع إلى جانبها في دائرة التشريعات الثابتة ما يكيّفها ويطوّرها ويمنحها المرونة اللازمة لمواجهة الظروف المختلفة.

هذه ملامح عامّة عن نظام الإسلام للمجتمع ودراسة لبعض خصائصه وتصوّراته الأساسيّة، وسوف نأخذ بالبحث فيما يلي المذهب الاقتصادي في الإسلام الذي يعبّر عن الجانب المرتبط بالحياة الاقتصاديّة من التنظيم الإسلامي للمجتمع، وندرسه على ضوء تلك الملامح العامّة ونستعرض بعض مفاهيمه وخصائصه وتفاصيله[١].

---

(١) يقصد مقال (النظريّة الإسلاميّة لتوزيع المصادر الطبيعيّة)، الآتي ذكره.

النظريّة الإسلاميّة لتوزيع المصادر الطبيعيّة[1]

تمهيد:

توزيع الثروة يتمّ على مستويين: أحدهما توزيع المصادر المادّيّة للإنتاج، والآخر توزيع الثروة المنتجة.

فمصادر الإنتاج هي الأرض والموادّ الأوّليّة والأدوات اللازمة لإنتاج السلع المختلفة، لأنّ هذه الأُمور جميعاً تساهم في الإنتاج الزراعي أو الصناعي أو فيهما معاً.

وأمّا الثروة المنتجة، فهي السلع التي تتجزّأ خلال عمل بشري مع الطبيعة، وتنتج عن عمليّة التركيب بين تلك المصادر المادّيّة للإنتاج.

فهناك إذن ثروة أوّليّة، وهي مصادر الإنتاج، وثروة ثانويّة، وهي ما يظفر به الإنسان عن طريق استخدام تلك المصادر من متاع وسلع.

والحديث عن التوزيع يجب أن يستوعب كلتا الثروتين: الثروة الأُمّ والثروة البنت، مصادر الإنتاج والسلع المنتجة.. ومن الواضح أنّ توزيع المصادر

---

(١) نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الثانية ١٩٦٨ م، العدد (٧ ـ ٨)، باسم (كاتب كبير).

الأساسيّة للإنتاج يسبق عمليّة الإنتاج نفسها، لأنّ الأفراد إنّما يمارسون نشاطهم الإنتاجي وفقاً للطريقة التي يقسّم بها المجتمع مصادر الإنتاج، فتوزّع مصادر الإنتاج. وأمّا توزيع الثروة المنتجة، فهو مرتبط بعمليّة الإنتاج ومتوقّف عليها، لأنّه يعالج النتائج التي يسفر عنها الإنتاج.

والاقتصاديّون الرأسماليّون حين يدرسون في اقتصادهم السياسي قضايا التوزيع ضمن الإطار الرأسمالي، لا ينظرون إلى الثروة الكلّيّة للمجتمع وما تضمّه من مصادر الإنتاج، وإنّما يدرسون توزيع الثروة المنتجة فحسب في الدخل الأهلي، لا مجموع الثروة الأهليّة. ويقصدون بالدخل الأهلي مجموع السلع والخدمات المنتجة، أو بتعبير أصحّ: القيمة النقديّة لمجموع المنتوج في بحر سنته.

فبحث التوزيع في الاقتصاد السياسي هو بحث توزيع هذه القيمة النقديّة على العناصر التي ساهمت في الإنتاج. ولأجل ذلك كان من الطبيعي أن يسبق بحوث الإنتاج بحث التوزيع؛ لأنّ التوزيع ما دام يعني تقسيم القيمة النقديّة للسلع المنتجة على مصادر الإنتاج، فهو عمليّة تعقب الإنتاج، إذ ما لم تنتج سلعة لا معنى لتوزيعها أو توزيع قيمتها. وعلى هذا الأساس نجد أنّ الاقتصاد السياسي يعتبر الإنتاج هو الموضوع الأوّل من مواضيع البحث، فيدرس الإنتاج أوّلاً، ثمّ يتناول قضايا التوزيع.

وأمّا الإسلام؛ فهو يعالج قضايا التوزيع على نطاق أرحب وباستيعاب أشمل، لأنّه لا يكتفي بمعالجة توزيع الثروة المنتجة، ولا يتهرّب من الجانب الأعمق للتوزيع ـ أي توزيع مصادر الإنتاج ـ كما صنع المذهب الرأسمالي إذ ترك مصادر الإنتاج يسيطر عليها الأقوى دائماً تحت شعار الحرّيّة الاقتصاديّة التي تخدم الأقوى، وتمهّد له السبيل إلى احتكار الطبيعة ومرافقها؛ بل إنّ الإسلام

تدخّل تدخّلاً إيجابيّاً في توزيع الطبيعة وما تضمّه من مصادر إنتاج، وقسمّها إلى عدّة أقسام، لكلّ قسم طابعه المميّز من الملكيّة الخاصّة أو الملكيّة العامّة أو ملكيّة الدولة أو الإباحة العامّة، ووضع لهذا التقسيم قواعده ومقاييسه.

ونحن في هذا الفصل نريد أن ندرس نظريّة الإسلام عن توزيع مصادر الإنتاج.

ما هي مصادر الإنتاج:

وقبل أن نستعرض النظريّة الإسلاميّة لتوزيع مصادر الإنتاج، يجب أن نحدّد هذه المصادر. ففي الاقتصاد السياسي يذكر عادة أنّ مصادر الإنتاج هي:

١ ـ الطبيعة.

٢ ـ رأس المال.

٣ ـ العمل، ويضمّ التنظيم الذي يمارسه المنظّم للمشروع.

غير أنّنا إذ نتحدّث عن توزيع المصادر في الإسلام وأشكال ملكيّتها لا بدّ لنا أن نستبعد من مجال البحث المصدرين الأخيرين؛ وهما رأس المال والعمل.

أمّا رأس المال، فهو في الحقيقة ثروة منتجة وليس مصدراً أساسيّاً للإنتاج، لأنّه يعبّر اقتصاديّاً عن كلّ ثروة تمّ إنجازها وتبلورت خلال عمل بشري لكي تساهم من جديد في إنتاج ثروة أُخرى. فالآلة التي تنتج النسيج ليست ثروة طبيعيّة خالصة، وإنّما هي مادّة طبيعيّة كيّفها العمل الإنساني خلال عمليّة إنتاج سابقة. ونحن إنّما نبحث الآن في التفصيلات التي تنظّم توزيع ما قبل الإنتاج، أي توزيع الثروة التي منحها الله لمجتمع قبل أن يمارس أيّ نشاط اقتصادي فيها. وما دام رأس المال وليد إنتاج سابق فسوف يندرج في بحث توزيع الثروة

المنتجة.

وأمّا العمل فهو العنصر المعنوي من مصادر الإنتاج، وليس ثروة ماديّة تدخل في نطاق الملكيّة الخاصّة أو العامّة.

وعلى هذا الأساس تكون الطبيعة وحدها من بين مصادر الإنتاج موضوع درسنا الآن، لأنّها تمثّل العنصر الماديّ السابق على الإنتاج.

الجانب السلبي من نظريّة التوزيع:

ونظريّة التوزيع الإسلاميّة للطبيعة لها جانبان: أحدهما سلبي؛ والآخر إيجابي.

فلنبدأ الآن بالجانب السلبي من النظريّة. ويتلخّص هذا الجانب في رفض أيّ ملكيّات وحقوق خاصّة ابتدائيّة في الثروة الطبيعيّة الخام بدون عمل، وهذا الجانب السلبي ينعكس على الفقه الإسلامي في أحكام كثيرة منه نذكر منها ما يلي:

١ ـ ألغى الإسلام الحمى وقال: لا حمى إلّا لله وللرسول[1]، وبذلك نفى أيّ حقّ خاصّ للفرد في الأرض لمجرّد السيطرة عليها وحمايتها بالقوّة.

٢ ـ إذا أقطع وليّ الأمر أرضاً اكتسب الفرد بسبب ذلك حقّ العمل في تلك الأرض، دون أن يمنح الإقطاع حقّاً في ملكيّة الأرض أو أيّ حقّ آخر فيها ما لم يعمل وينفق جهده على تربيتها.

٣ ـ لا تملك الينابيع والجذور العميقة للمنجم ملكيّة خاصّة، ولا يوجد لأيّ فرد حقّ خاصّ فيها. قال العلّامة الحلّي في التذكرة: «وأمّا العرق الذي

---

(١) مسند أحمد بن حنبل ٤ : ٣٧.

في الأرض فلا يملكه بذلك، ومن وصل إليه من جهة أُخرى فله أخذه»[١].

٤ ـ إذا زاد الماء الطبيعي فدخل أملاك الناس واجتمع دون أن يحوزه بعمل خاصّ لم يملكوه، كما قال الشيخ الطوسي في المبسوط[٢].

٥ ـ إذا لم ينفق الفرد جهداً في الصيد بل دخل الحيوان في سيطرته لم يملكه؛ ففي قواعد العلّامة الحلّي يقول: «لا يملك الصيد بتوحّله في أرضه... ولا بوثوب السمكة إلى السفينة»[٣].

من هذه الأحكام ونظائرها في الفقه الإسلامي نستطيع أن نستدلّ على الجانب السلبي من النظريّة، ونعرف أنّ الفرد لا يوجد له بصورة ابتدائيّة حقّ خاصّ في الثروة الطبيعيّة يمتاز به عن الآخرين على الصعيد التشريعي، ما لم يكن ذلك انعكاساً لعمل خاصّ فيها يميّزه عن غيره في واقع الحياة؛ فلا يختصّ الفرد بأرض إذا لم يكشف عنه، ولا بعين ماء إذا لم يستنبطها، ولا بالحيوانات النافرة إلّا إذا صادها، ولا بثروة على وجه الأرض أو في السماء إلّا إذا حازها وأنفق جهده في ذلك.

الجانب الإيجابي من النظريّة:

والجانب الإيجابي من النظريّة يوازي جانبها السلبي. وبكلمة: فهو يقرّر أنّ العمل أساس مشروع لاكتساب الحقوق والملكيّات الخاصّة في الثروات الطبيعيّة. فرفض أيّ حقّ ابتدائي في الثروات الطبيعيّة منفصل عن العمل هو الصيغة

---

(١) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٠٤.

(٢) المبسوط في فقه الإماميّة ٣: ٢٨٢.

(٣) قواعد الأحكام ٣: ٣١٦.

السلبيّة للنظريّة، والإيمان بالحقّ الخاصّ فيها على أساس العمل هو الصيغة الإيجابيّة الموازية.

وهذا الجانب الإيجابي له شواهده في الفقه الإسلامي أيضاً، ونذكر منها ما يلي:

١ ـ من أحيا أرضاً فهي له كما جاء في الحديث.

٢ ـ من حفر معدناً حتّى كشفه كان أحقّ به وملك الكمّيّة التي كشفت عنها الحفرة وما إليها من موادّ.

٣ ـ من كشف بالحفر عيناً طبيعيّة للماء فهو أحقّ بها.

٤ ـ إذا حاز الفرد الحيوان النافر بالصيد والخشب بالاحتطاب والحجر الطبيعي بحمله والماء من النهر باغترافه في آنية وغيرها ملكه بالحيازة كما نصّ على ذلك الفقهاء جميعاً.

وكلّ هذه الأحكام تشترك في إبراز الجانب الإيجابي من النظريّة، واعتبار العمل مصدراً للحقوق والملكيّات الخاصّة في الثروات الطبيعيّة التي تكتنف الإنسان من كلّ جانب.

نوع العمل الذي تعترف به النظريّة:

وبالرغم من أنّنا لاحظنا بصورة عامّة أنّ النظريّة تجعل من العمل أساساً للتوزيع ومصدراً للحقوق الخاصّة في الثروة الطبيعيّة، نجد أنّها تعني بالعمل مفهوماً قد يختلف من ثروة إلى أخرى. فالحيازة عمل تعترف به النظريّة بوصفه عملاً يقوم على أساسه تملكّك للحجر من الصحراء أو للماء من النهر، فالحجر في الصحراء يمكنك أن تمتلكه بالحيازة كما رأينا في الحكم الرابع من الأحكام

المتقدّمة التي استعرضناها من الفقه الإسلامي، ولكنّ النظريّة لا تعترف بالحيازة بوصفها عملاً، ولا تسمح بقيام الحقوق الخاصّة على أساسها في الأرض والمنجم والينابيع الطبيعيّة للماء، فلا يكفي مثلاً لكي تختصّ بأرض أن تسيطر عليها وتضمّها إلى حوزتك. ولهذا ألغى الإسلام الحمى كما مرّ في شواهد الجانب السلبي للنظريّة من الفقه الإسلامي، بل لا بدّ لك في سبيل اكتساب حقوق خاصّة في الأرض أن تجسّد جهودك فيها بالإحياء.

ولأجل هذا يجب أن نتساءل: لماذا اعتبرت الحيازة عملاً وسبباً كافياً لتملّك الحجر أو الماء، بينما لم تكن حيازة الأرض أو المعدن عملاً ولا مبرّراً لاكتساب أيّ حقّ خاصّ.

والجواب على هذا التساؤل هو أنّ النظريّة الإسلاميّة للتوزيع تميّز بين نوعين من الأعمال: أحدهما الانتفاع والاستثمار؛ والآخر الاحتكار والاستثمار. فأعمال الانتفاع والاستثمار ذات صفة اقتصاديّة بطبيعتها، وأعمال الاحتكار والاستثمار تقوم على أساس القوّة ولا تحقّق انتفاعاً ولا استثماراً مباشراً.

ومصدر الحقوق الخاصّة في النظريّة هو العمل، الذي ينتمي إلى النوع الأوّل كإحياء الأرض الميتة؛ وأمّا النوع الثاني من العمل فلا قيمة له، لأنّه مظهر من مظاهر القوّة وليس نشاطاً اقتصاديّاً من نشاطات الانتفاع والاستثمار للطبيعة وثروتها، والقوّة لا تكون مصدراً للحقوق الخاصّة ولا مبرّراً كافياً لها.

وعلى أساس التمييز بين هذين النوعين من الأعمال قوام التفرقة بين حيازة الثروات المنقولة وحيازة المصادر الطبيعيّة؛ إذ تعتبر حيازة الحجر بحمله من الصحراء، والخشب باحتطابه من الغابة، والماء باغترافه من النهر، عملاً

ومصدراً للملكيّة، بينما لا تعتبر حيازة الأرض كذلك بل يلغي كلّ حمى إلّا حمى الله ورسوله؛ فإنّ حيازة الحجر بنقله والخشب بالاحتطاب أو أيّ ثروة منقولة أُخرى عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار، فيدخل في حساب النظريّة بوصفه نشاطاً اقتصاديّاً. وأمّا حيازة الأرض والاستيلاء على منجم أو على عين ماء فليس من تلك الأعمال، بل هو مظهر من مظاهر القوّة والتحكّم في الآخرين، فلهذا لم يكن له أثر في النظريّة.

لكي نبرهن على ذلك يمكننا أن نفترض إنساناً يعيش بمفرده في ساحة كبيرة من الأرض غنيّة بالعيون والمناجم والثروات الطبيعيّة بعيداً عن المنافسة والمزاحمة، فماذا سوف يمارس من ألوان الحيازة؟!

إنّ إنساناً كهذا لن يفكّر في الاستيلاء على مساحة كبيرة من الأرض وحمايتها وما فيها من المناجم وعيون لنفسه، لأنّه لا يجد داعياً إلى هذه الحماية ولا فائدة يجنيها منها في حياته ما دامت الأرض بخدمته في كلّ حين، لا ينافسه فيها أحد، وإنّما ينصرف مباشرة إلى إحياء جزء من الأرض يتناسب مع مستوى قدرته على الاستثمار. ولكنّه بالرغم من أنّه لا يفكّر في حيازة مساحات كبيرة من الأرض يمارس دائماً حيازة الماء بنقله إلى كوزه والحجر بحمله إلى كوخه والخشب يوقد عليه النار، لأنّه لا يتاح له الانتفاع بهذه الأشياء في حياته إلّا بحيازتها وإعدادها في متناول يده.

فحيازة الأرض وغيرها من مصادر الطبيعة لا معنى لها إذن عندما تنعدم المنافسة، بل الإحياء وحده في هذه الحالة هو العمل الذي يمارسه الفرد في الطبيعة لاستثمارها والانتفاع بها؛ وإنّما تكتسب حيازة الأرض قيمتها عندما توجد المنافسة على الأرض وتشتدّ، من منطلق كلّ فرد للاستيلاء على أوسع

مساحة ممكنة من الأرض وحمايتها من الآخرين. وهذا يعني أنّ حيازة الأرض وما إليها من مصادر الطبيعة ليست عملاً ذا صفة اقتصاديّة من أعمال الانتفاع والاستثمار، وإنّما هي عمليّة تحصين لمورد طبيعي وحمايته من تدخّل الآخرين فيه.

وعلى العكس من ذلك حيازة الخشب والحجر والماء، فإنّها ليست عمل قوّة وإنّما هي بطبيعتها عمل اقتصادي من أعمال الانتفاع والاستثمار. ولهذا رأينا أنّ الإنسان المنفرد في حياته يمارس هذا اللون من الحيازة بالرغم من تحرّره عن كلّ واقع من دوافع القوّة واستعمال العنف.

وهكذا نعرف أنّ حيازة الأشياء المنقولة من ثروات الطبيعة ليست مجرّد عمل من أعمال القوّة، وإنّما هي في الأصل عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار يمارسه الإنسان ولو لم يوجد لديه أيّ مبرّر لاستعمال القوّة.

ونخرج من ذلك كلّه بنتيجة؛ وهي أنّ الصفة الاقتصاديّة للعمل شرط ضروري في إنتاجه للحقوق الخاصّة، فلا يكون العمل مصدراً لتملّك المال ما لم يكن بطبيعته من أعمال الانتفاع والاستثمار.

دور العمل في نظريّة التوزيع:

عرفنا أنّ العمل هو الأساس لاكتساب الفرد الحقوق والملكيّات الخاصّة في الثروة الطبيعيّة الخام. كما عرفنا أيضاً أنّ العمل لا يعتبر في نظريّة التوزيع عملاً إلّا إذا كان ذا صفة اقتصاديّة، أي من أعمال الانتفاع والاستثمار. وما دام العمل هو الأساس للحقوق الخاصّة، فمن الطبيعي أن يستمرّ الحقّ الخاصّ والملكيّة الخاصّة ما دام العمل الاقتصادي قائماً ومستمرّاً، وأن يزول الحقّ الخاصّ بانقطاع

العمل. فالحيازة مثلاً هي بحدّ ذاتها عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار في مجال الثروات المنقولة كما تقدّم، فما دامت الحيازة مستمرّة حقيقةً أو حكماً، يظلّ الفرد متمتّعاً بحقّه الخاصّ في الثروة المنقولة التي حازها، فإذا تنازل عن حيازة المال بإهماله والإعراض عنه انقطع انتفاعه به وزالت صلته العمليّة وسقط بسبب ذلك حقّه في المال، وأصبح لأيّ فردٍ آخر الاستيلاء عليه والانتفاع به.

ومثال آخر من يأتي إلى أرض صالحة للزراعة بطبيعتها ـ وهي الأرض العامرة بالأصالة في العرف الفقهي ـ فيمارس زرعها فيكتسب عن طريق ذلك الحقّ الخاصّ فيها، لأنّ زرع الأرض عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار، فلا يجوز لشخص آخر أن يزاحمه فيها؛ ولكنّه إذا ترك بعد ذلك نشاطه وزراعته وانقطع عمله في الأرض زال حقّه الخاصّ منها، وكان لأيّ فرد آخر أن يستفيد منها.

وهكذا نعرف أنّ الحقّ الخاصّ في الثروة الطبيعيّة الخام ينتج عن ممارسة الفرد لعمل من أعمال الانتفاع بتلك الثروة، ويسقط بانقطاع ذلك العمل وزوال تلك الصلة العمليّة بين الفرد والمال.

ولكن هذا إنّما يصدق إذا لم يؤدِّ العمل إلى خلق فرصة الانتفاع بالمال، وإلّا استمرّ الحقّ الخاصّ ما دامت الفرصة التي خلقها العمل قائمة.

ولكي نفهم هذا بوضوح يجب أن نعرف أنّ أعمال الانتفاع والاستثمار تختلف: فبعضها يمارس فيها الفرد الزراعة، أو الصخور والأحجار في الصحراء يمارس الفرد حيازتها؛ فإنّ الزراعة والحيازة لونان من الانتفاع بتلك الأرض وهذه الصخور. وفي بعض أعمال الانتفاع والاستثمار يواجه الإنسان ثروة مغلقة، فيخلق فيها فرصة الانتفاع بها، كالأرض الميتة غير الصالحة للزراعة؛ يواجهها الإنسان فيحييها ويعدّها للزراعة.

وهناك فرق كبير بين هذا الإنسان الذي يحيي الأرض الميتة وبين ذلك الإنسان الذي يصادف أرضاً حيّة عامرة بطبيعتها فيزرعها، لأنّ هذا الإنسـان يخلق في الأرض الميتة فرصة الانتفاع، بينما ذلك الزارع لا يخلق الفرصة وإنّما يستفيد من الفرصة الطبيعيّة المتاحة له.

وهذا الفرق يؤدّي إلى الاختلاف بين نتائج هذا العمل وذلك من وجهة النظر الإسلاميّة في التوزيع؛ فالعمل الذي يحقّق انتفاعاً مباشراً دون أن يخلق فرصة الانتفاع يعتبر أساساً لاكتساب الحقّ الخاصّ في الثروة ويزول ذلك العـمل. فالإنسان الذي صادف أرضاً حيّة عامرة فزرعها ثمّ ترك زراعتها أو صـادف حجراً فحازه ثمّ أعرض عنه، يزول حقّه في الأرض وفي الحجر بانقطاع الزراعة أو الحيازة.

وأمّا العمل الذي يخلق فرصة الانتفاع بالثروة ـ كإحياء الأرض الميتة ـ فهو يمنح العامل حقّ ملكيّة الفرصة، لأنّها نتيجة عمله التي خلقها بإحيائه للأرض، فإذا أحيا الفرد أرضاً ميتة ثمّ تركها حيّة ولم يبادر إلى زراعتها لا يسقط حقّه الخاصّ فيها؛ لأنّه وإن كان لا يمارس بالفعل عملاً فيها، غير أنّ عمله في إحيائها يمنحه الحقّ في تملّك الفرصة التي نجمت عن إحيائه للأرض. وما دامت هذه الفرصة قائمة والأض حيّة فهو صاحب الحقّ في تلك الفرصة، ولا يجوز لآخر أن يزاحمه في فرصة خلقها بعمله وجهده. وملكيّته لهذه الفرصة تجعل منه الأولى بالأرض من أيّ فرد آخر، فيستمرّ حقّه في الأرض ما دامت الفرصة التي خلقها وجسّدها قائمة. فإذا خرجت الأرض وأهملها حتّى عادت ميّتة سقط حقّه منها ولم يعد أولى بها من غيره.

وهكذا نستخلص ممّا سبق حقائق عديدة عن النظريّة الإسلاميّة لتوزيع الثروات الطبيعيّة الخام، وهي كما يلي:

١ ـ لا توجد حقوق وملكيّات خاصّة في الثروات الطبيعيّة الخام بدون عمل.

٢ ـ إنّ العمل هو الأساس لنشوء الحقوق والملكيّات الخاصّة في تلك الثروات.

٣ ـ لا يعتبر العمل عملاً في نظريّة التوزيع وأساساً للحقّ الخاصّ ما لم يكن ذا طابع اقتصادي، أي من أعمال الانتفاع والاستثمار.

٤ ـ إنّ العمل قد يعني مجرّد الانتفاع المباشر بالثروة الطبيعيّة كزراعة الأرض وحيازة الحجر، وقد يعني خلق فرصة الانتفاع في ثروة طبيعيّة مغلقة كإحياء الأرض الميتة. فالقسم الأوّل يستمرّ الحقّ الخاصّ ما دام العمل مستمرّاً، فإذا انقطع وزالت الصلة العمليّة سقط الحقّ الخاصّ. وأمّا القسم الثاني فالعامل يملك فيه فرصة الانتفاع بوصفها ناتجة عن عمله وتجسيداً له، فما دامت الفرصة مستمرّة يظلّ حقّه الخاصّ قائماً، فإذا زالت الفرصة وعادت الأرض إلى وضعها الأوّل قبل الإحياء سقط الحقّ الخاصّ.

النظريّة الإسلاميّة لتوزيع السلع المنتجة:

كانت النظريّة السابقة تعالج توزيع الطبيعة الخام على أفراد المجتمع وتضع لهذا التوزيع قواعده، فلم تكن تفترض إلّا إنساناً قادراً على العمل وطبيعة عامرة بالثروات الطبيعيّة الخام.

وأمّا هذه النظريّة فتعالج توزيع السلع المنتجة بعد أن استكمل الإنتاج عناصره الطبيعيّة والمصطنعة[1]، وتشابكت جميعاً في إنتاج السلعة التي نبحث

(١) نقصد بالعناصر المصطنعة رأس المال وأدوات الإنتاج التي تكوّنت خلال عمل بشري سابق. (المؤلّف ﷺ)

الآن عن قاعدة لتوزيعها.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الرأسماليّة حين تتناول التوزيع تريد توزيع السلع المنتجة وتهمل توزيع نفس المقوّمات الأساسيّة للإنتاج، أي ثروات الطبيعة الخام؛ بينما الإسلام ينظّم كلا التوزيعين. وفي البحث المتقدّم درسنا نظريّته عن توزيع ما قبل الإنتاج، وندرس الآن نظريّته عن توزيع السلع المنتجة.

والمذهب الرأسمالي التقليدي حين يعالج توزيع السلع المنتجة يحلّل عمليّة الإنتاج عادة إلى عناصره الأصليّة المتشابكة في العمليّة، ويوزّع الثروة المنتجة على تلك العناصر بوصفها قد اشتركت جميعاً في إيجاد السلطة المنتجة. فلكلّ عنصر نصيبه من الإنتاج وفقاً لدوره في العمليّة.

وعلى هذا الأساس تقسّم الرأسماليّة الثروة المنتجة أو القيمة النقديّة لهذه الثروة إلى حصص أربع وهي:

١ ـ الأُجور.

٢ ـ الفائدة.

٣ ـ الربح.

٤ ـ الريع.

فالأُجور هي نصيب العمل الإنساني أو الإنسان العامل بوصفه عنصراً ضروريّاً في عمليّة الإنتاج.

والفائدة عن نصيب رأس المال المسلف.

والربح هو نصيب رأس المال المشترك فعلاً في الإنتاج.

والريع يعبّر عن حصّة الطبيعة أو حصّة الأرض بتعبير أخصّ.

والرأسماليّة في تقسيمها هذا للثروة المنتجة على عناصر الإنتاج تفترض

عمليّة إنتاج ذات طابع رأسمالي يحتوي على عامل بشري لا يملك شيئاً من رأس المال، ورأس مال يُقرض لصاحب المشروع، وطبيعة تهيّئ للعمل البشري ورأس المال مجالها المناسب للاندماج والإنتاج كالأرض.

وحين تخصّص الرأسماليّة الفائدة لرأس المال المسلف، والربح لرأس المال المشترك فعلاً، والريع للأرض، تعني بذلك تخصيص هذه الحصص لمالكي تلك العناصر الذين تمّت ملكيّتهم لها قبل الإنتاج، أي خلال التوزيع الأوّل الذي أهمله الرأسمالي.

والنظرة الجوهريّة في التوزيع الرأسمالي هي ملاحظة جميع عناصر الإنتاج على مستوى واحد، وإعطاء كلّ واحد من تلك العناصر نصيبه من الثروة المنتجة بوصفه مساهماً في العمليّة. فالعامل يحصل على الأجر بنفس الطريقة وعلى أساس نفس الأجر التي يحصل رأس المال بموجبها على فائدة ربويّة مثلاً، لأنّ كلّاً منهما في العرف الرأسمالي عامل إنتاج وقوّة مساهمة في التركيب العضوي للعمليّة، فمن الطبيعي أن توزّع المنتجات على عناصر إنتاجها ويكون التوزيع بنسب تقرّرها قوانين العرض والطلب.

النظرة الإسلاميّة والفكرة الأساسيّة فيها:

ولدى دراسة النظريّة الإسلاميّة لتوزيع السلع المنتجة ومقارنة موقف الإسلام بالموقف الرأسمالي المتقدّم، يجب أن نميّز في عمليّات الإنتاج بين حالتين:

الأُولى: أن تكون المادّة التي ينصبّ عليها العمل البشري فيحوّلها إلى سلعة، ثروة طبيعيّة لم تدخل قبل عمليّة الإنتاج في ملك أحد، كالأخشاب

الطبيعيّة التي ينصبّ عليها العمل في عمليّات الإنتاج فيحوّلها إلى أثاث منزلي صالح للاستعمال.

والثانية: أن تكون المادّة المتحوّلة خلال الإنتاج إلى سلعة قد تمّ تملّكها لشخص خاصّ قبل أن تدخل في عمليّة الإنتاج، كالغزل الذي تتسلّمه معامل النسيج من أصحابه لتنسجه.

ويدخل في نطاق الحالة الأُولى إنتاج جميع الموادّ الأوّليّة، بما في ذلك استخراج المادّة المعدنيّة من مناجم النفط والذهب والحديد وغيرها.

ويدخل في نطاق الحالة الثانية كلّ عمليّات التحويل والتطوير في تلك الموادّ الأوّليّة التي تمّ إنتاجها وتملّكها قبلاً.

وبدراسة موقف الإسلام في كلٍّ من هاتين الحالتين تتجلّى النظريّة الإسلاميّة لتوزيع الثروة المنتجة كاملة، وفي موقفه من الحالة الأُولى، سيتجلّى اختلافه الأساسي مع الرأسماليّة ونظرتها المتقدّمة في التوزيع. كما أنّ موقفه من الحالة الثانية سوف يكشف لنا نوع الاختلاف والتناقض بين النظريّة الإسلاميّة والنظريّة الاشتراكيّة الماركسيّة كما سنرى.

والآن نبدأ بدراسة النظريّة الإسلاميّة للتوزيع بالنسبة إلى الحالة الأُولى:

وبينما كنّا نجد الرأسماليّة تنظر إلى عناصر الإنتاج بما فيها العامل البشري نظرة متكافئة وتوزّع عليهم حصصهم من السلعة المنتجة على أساس واحد، نلاحظ حين ندرس النظريّة الإسلاميّة للتوزيع أنّ الإسلام يرفض هذه النظريّة الجوهريّة في المذهب الرأسمالي، لأنّه لا يضع عناصر الإنتاج المتعدّدة على مستوى واحد، ولا ينظر إليها بصورة متكافئة ليقرّ توزيع الثروة المنتجة على تلك العناصر بالنسب التي تقرّرها قوانين العرض والطلب. والنظريّة الإسلاميّة لتوزيع الثروة المنتجة تعتبر أنّ السلعة المنتجة ـ في الحالة الأُولى ـ ملك للإنسان العامل

المنتج للسلعة وحده. وأمّا وسائل الإنتاج المادّيّة التي يستخدمها الإنسان في عمليّة الإنتاج من أرض ورأس مال وسائر الأدوات والآلات، فلا نصيب لها من الثروة المنتجة، وإنّما هي وسائل تقدّم للإنسان العامل في الإنتاج خدمات في تذليل الطبيعة وإخضاعها لأغراض الإنتاج. فإذا كانت تلك الوسائل ملكاً لفردٍ آخر[1] غير العامل المنتج، كان على الإنتاج أن يكافئ الفرد الذي يملك تلك الوسائل على الخدمات التي جناها المنتج عن طريقها.

فالفارق إذاً كبير بين النظريّة الرأسماليّة لتوزيع السلع المنتجة التي تجعل من العامل البشري عنصراً من عناصر الإنتاج على مستوى سائر العناصر وبين النظريّة الإسلاميّة بها بهذا الشأن.

ومردّ هذا الفرق يرجع إلى اختلاف النظرتين الرأسماليّة والإسلاميّة في تحديد مركز الإنسان في عمليّة الإنتاج؛ فإنّ مركز الإنسان في النظرة الرأسماليّة هو مركز الوسيلة التي تخدم الإنتاج لا الغاية التي يخدمها الإنتاج، ولهذا يتلقّى الإنسان المنتج نصيبه بوصفه وسيلة في الإنتاج على مستوى سائر الوسائل المادّيّة. وأمّا مركز الإنسان في النظرة الإسلاميّة فهو يركّز الغاية لا الوسيلة، فليس هو في مستوى سائر الوسائل المادّيّة لتوزيع الثروة المنتجة بيد الإنسان وتلك الوسائل جميعاً على نسق واحد، بل إنّ الوسائل الماديّة تعتبر خادمة للإنسان في إنجاز عمليّة الإنتاج، لأنّ عمليّة الإنتاج نفسها إنّما هي لأجل الإنسان.

وهكذا يفرض مركز الوسائل الماديّة في النظرة الإسلاميّة أن تتقاضى مكافأتها من الإنسان المنتج إذا كانت مملوكة لغيره بوصفها خادمة له، لا من

---

(١) في المصدر: «للفرد والآخر».

الثروة المنتجة بوصفها مساهمة في إنتاجها. كما يفرض مركز الإنسان في عمليّة الإنتاج بوصفه الغاية لها أن يكون الإنسان المنتج وحده صاحب الحقّ في الثروة الطبيعيّة التي طوّرها الإنسان بجهده الخاصّ وحوّلها إلى سلعة.

وأهمّ الظواهر التي يعكسها هذا الفرق الجوهري بين النظرتين ـ الإسلاميّة والرأسماليّة ـ موقف المذهبين من الإنتاج الرأسمالي في الحالة الأُولى التي ينصّب فيها الإنتاج على الثروة الطبيعيّة الخام.

فالرأسماليّة تسمح لرأس المال بممارسة هذا اللون من الإنتاج، أي أنّ بمقدور رأس المال أن يستأجر عمّالاً مثلاً لاحتطاب الخشب من أشجار الغابة، أو استخراج البترول من آباره، ويسدّد إليهم أُجورهم، وهي كلّ نصيب العامل في النظريّة الرأسماليّة للتوزيع، ويصبح رأس المال بذلك مالكاً لجميع ما يحصل عليه الأُجراء من أخشاب أو معادن طبيعيّة، ومن حقّه بيعها بالثمن الذي يحلو له.

وأمّا النظريّة الإسلاميّة للتوزيع فلا مجال فيها لهذا النوع من الإنتاج؛ لأنّ النظريّة الإسلاميّة تجعل السلعة الأوّليّة المنتجة ملكاً للمنتج وحده، وليس للوسائل المادّيّة التي تساهم في الإنتاج إلّا أجرها حيث تستحقّ الأجر. فبينما كان الإنتاج المنتج في النظريّة الرأسماليّة للتوزيع هو الذي يتلقّى الأجر، ومالك الوسائل المادّيّة هو الذي يدفع الأجر ويملك السلعة المنتجة ويتحكّم فيها كما يريد، نرى في النظريّة الإسلاميّة أنّ مالكي الوسائل المادّيّة هم الذين يتلقّون الأُجور من العامل، وأنّ السلعة من حقّ العامل المنتج وحده.

وعلى أساس ذلك تختفي سيطرة رأس المال على السلع الأوّليّة التي يمتلكها في ظلّ النظام الرأسمالي لمجرّد قدرته على دفع الأُجور للعامل وتوفير

الأدوات اللازمة له، وتحلّ محلّها سيطرة الإنسان المنتج على ثروات الطّبيعة. واختفاء طريقة الإنتاج الرأسمالي هذا في مجال الثروات الطبيعيّة الخام ليس حادثاً عرضيّاً أو ظاهرة عابرة، وإنّما يعبّر بشكلٍ واضح وعلى أساس نظري عن التناقض المستقطب بينها وبين أصالة المضمون النظري للاقتصاد الإسلامي.

ثبات الملكيّة في النظريّة الإسلاميّة:

ولنأخذ الآن الحالة الثانية؛ وهي حالة مواجهة الإنتاج لموادّ قد تمّ إنتاجها وتملّكها خلال عمل سابق ويراد إيجاد تطوير جديد فيها، كالنسج الذي ينصب على الغزل، وهو مادّة تمّ إنتاجها وتملّكها خلال عمل سابق ويراد تحويله في عمليّة إنتاج ثانية إلى نسيج.

والإسلام في هذه الحالة يرى أنّ السلعة المنتجة ملك لمالك المادّة التي انصبّ عليها الإنتاج؛ فمالك الغزل سوف يظلّ محتفظاً بملكيّته له بعد أن يصبح نسيجاً، والعامل الذي مارس إنتاج هذا النسيج ليس له حقّ في السلعة وإنّما له أجره الخاصّ فقط.

وهذا ناتج عن نظرة خاصّة من الإسلام للملكيّة؛ فهو يرى أنّ ملكيّة الشخص للمال إذا وجدت بسبب مشروع فلا مبرّر لارتفاعها، ومجرّد تطوّر المال أو اكتسابه صفة جديدة أو قيمة جديدة بتحوّل الغزل إلى نسيج لا يمنع عن استمرار مالكيّة الراعي الصرف الذي أنتجه وغزله. وإذا كان العامل الممارس للنسيج فرداً آخر غيره، فهو يمارس تصرّفاً في ملك الغير، لأنّ الصوف المغزول ملك للراعي ولا يجوز له التصرّف في ملك الغير بدون إذنه. فإذا أذن الراعي له في نسج ذلك الصوف على أن يكون له مجرّد الأجر كان للراعي أن يحدّد إذنه بذلك،

ويصبح عمل الناسج سلبيّاً تجاه السلعة المنتجة، ولا يؤثّر إلّا في استحقاق الأجر المتّفق عليه، وتبقى ملكيّة الراعي للسلعة نافذة المفعول.

وقد يفسّر ـ خطأً ـ حكم الإسلام بأنّ النسيج المنتج ملك للراعي دون العامل الناسج على أساس تغليب رأس المال على العمل، حيث إنّ الصوف بوصفه مادّة للنسيج يشكّل رأس مال في عمليّة الإنتاج، فإذا لم يكن للناسج إلّا الأجر وكان النسيج من حقّ مالك الصوف وحده كان معنى هذا أنّ رأس المال هو الذي يتحكّم في السلعة، والعامل ليس له إلّا الأجر الذي يدفعه إليه رأس المال كما رأينا في النظام الرأسمالي.

ولكنّ هذا التفسير خاطئ؛ لأنّ إنتاج النسيج كما يدخل فيه الصوف بوصفه رأس مال لازم لعمليّة الإنتاج لأنّه يقدّم المادّة الأساسيّة للنسيج، كذلك تدخل فيه الأدوات والآلات التي تستخدم خلال النسج بوصفها رأس مال لازم لعمليّة الإنتاج أيضاً. فلو كان حكم الإسلام بأن يظلّ ملكاً لمالك الصوف وحده ناتجاً عن النظرة الرأسماليّة وعن الاعتقاد بأنّ رأس المال هو صاحب الحقّ في السلعة المنتجة، لأعطى نفس الشيء لمالك الأدوات والآلات، لأنّ مالك الآلة ومالك المادّة سواء في دورهما الرأسمالي في إنتاج السلعة، فالتمييز بينهما ومنع ملكيّة النسيج لمالك المادّة دون مالك الآلة يعني أنّ الموقف الإسلامي غير مرتبط بالنظرة الرأسماليّة، وإنّما يقوم على أساس ما شرحناه من ظاهرة ثبات الملكيّة في التشريع الإسلامي؛ بمعنى أنّها إذا وجدت في مال استمرّت ولا تنقطع بمجرّد حدوث تطوير جديد في ذلك المال.

ولهذا رأينا أنّ الإسلام في الحالة الأُولى التي تقدّم الحديث عنها جعل السلعة المنتجة من حقّ العامل وحده دون رأس المال، لأنّ السلعة لم تكن ملكاً لأحد قبل أن تدخل في الإنتاج فلا تشملها ظاهرة ثبات الملكيّة.

الأساس العامّ للأجور في نظريّة التوزيع:

يفهم خلال ما تقدّم أنّ الإسلام شرّع الأُجور على العمل وشرّع الأُجور على الوسائل المادّيّة للإنتاج، فإذا كنت تملك كمّيّة من الصوف وسلّمتها إلى العامل لينسجها ظلّت ملكيّتك للصوف ثابتة بالرغم من تحوّله إلى نسيج، وكان للعامل عليك الحقّ في أجر يتقاضاه نظير عمله، وإذا كنت تملك كمّيّة من الصوف وأردت أن تغزلها بنفسك وحصلت على مغزل من شخص، كان من حقّ ذلك الشخص عليك أن يتقاضى منك أجراً لقاء الخدمة التي قدّمها لسماحه لك باستخدام مغزله.

فهذان نوعان من الأُجور أقرّهما الإسلام.

وفي مقابل ذلك تجد أنّ الإسلام لم يقرّ بعض ألوان الأُجور بل حرّمها تحريماً باتّاً. وأحد الأمثلة البارزة لتلك: الفائدة، التي هي أجر الرأسمال النقدي. فإذا كنت بحاجة في نسجك للصوف أو غزلك له إلى رأس المال النقدي تستعين به في عمليّة الإنتاج وحصلت على ذلك عن طريق القرض من شخص آخر، فليس من حقّ ذلك الشخص أن يتقاضى أجراً على ذلك.

فالإسلام يميّز بين هذا الشخص الذي ساهم في إنتاجك عن طريق سدّ حاجتك إلى رأس مال نقدي وبين ذلك الشخص الذي ساهم في إنتاجك عن طريق سدّ حاجتك إلى مغزل بوصفه أداة ماديّة للإنتاج؛ فلا يقرّ حقّ الشخص الذي زوّدك بالنقود ويحرمه من الأجر، بينما يقرّ حقّ صاحب المغزل ويجعل أجره مشروعاً، كأجر العامل الذي تستخدمه في نسج صوفك.

والأساس الذي يفسّر الأُجور التي أقرّها الإسلام هو أنّ الأجر المشروع

يقوم في النظريّة الإسلاميّة على أساس العمل، بدون فرق بين الأجر الذي يتقاضاه العامل منك حين يغزل لك صوفك وبين الأجر الذي يتقاضاه مالك المغزل منك حين يقدّم لك المغزل لكي تستخدمه في غزل الصوف؛ فإنّ أُجرة العامل مكافأة له على عمله المنفق في المشروع، وأُجرة المغزل في مقابل عمل أيضاً؛ لأنّ الأداة تجسّد عملاً مختزناً يتحلّل ويتفتّت خلال استخدامها في عمليّة الإنتاج.

فالمغزل مثلاً تجسيد لعمل معيّن جعل من قطعة الخشب الاعتياديّة أداة للغزل. وهذا العمل المختزن فيه ينفق ويستهلك تدريجيّاً خلال عمليّات الغزل، فيكون لصاحب المغزل الحقّ في الحصول على كسب نتيجة لاستهلاك العمل المختزن في الأداة. فالأُجرة التي يحصل عليها مالك الأداة هي من نوع الأُجرة التي يحصل عليها الأجير. ومردّ الأُجرتين معاً إلى كسب يقوم على أساس إنفاق عمل خلال المشروع مع فارق في نوع العمل؛ لأنّ العمل الذي ينفقه الأجير خلال المشروع عمل مباشر متّصل به في لحظة إنفاقه، فهو ينجز وينفق في وقت واحد. وأمّا العمل الذي يستهلك وينفق خلال استخدام أداة الإنتاج، فهو عمل منفصل عن صاحب الأداة قد تمّ إنجازه وإعداده سابقاً لكي ينفق ويستهلك بعد ذلك في عمليّات الإنتاج.

وبهذا نعرف أنّ العمل المنفق الذي اعتبرته النظريّة الأساس لاستحقاق الأجر ليس هو العمل المباشر فحسب، بل يشمل العمل المختزن أيضاً.

وعلى ضوء هذا الأساس العام للأجر في النظريّة الإسلاميّة نستطيع أن نفسّر الفرق بين وسائل الإنتاج وبين رأس المال النقدي؛ فإنّ استخدام المغزل بوصفه أداة إنتاج كان يؤدّي إلى إنفاق العمل المختزن فيه، ولهذا صحّ لصاحب المغزل أن

يتقاضى أجراً في مثال ذلك.

وأمّا استخدام المقترض لرأس المال النقدي في مشروع من مشاريع الإنتاج فهو لا يستهلك شيئاً من العمل المتجسّد في ذلك النقد، لأنّ التاجر الذي يستقرض ألف دينار مثلاً لمشروع من مشاريع الإنتاج أو التجارة سوف يدفع ألف دينار في الوقت المحدّد إلى الدائن دون أن يستهلك منها ذرّة، وفي هذا الحال تصبح الفائدة أو الأُجرة على رأس المال كسباً غير مشروع إسلاميّاً لأنّه [لا] يقوم على أساس أيّ عمل منفق.

دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي[1]

تدخّل الدولة في الحياة الاقتصاديّة:

من المبادئ المهمّة في الاقتصاد الإسلامي مبدأ تدخّل الدولة في الحياة الاقتصاديّة، الأمر الذي يمنح الاقتصاد الإسلامي القوّة والمرونة والقدرة على الاستيعاب والشمول. ويتّخذ تدخّل الدولة في الحياة الاقتصاديّة شكلين:

أحدهما: التدخّل لتطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة. فالدولة تتدخّل في الحياة الاقتصاديّة ضمن تطبيق أحكام الإسلام التي تتّصل بحياة الأفراد من الناحية الاقتصاديّة، فتحول مثلاً دون تعامل الناس بالربا، أو السيطرة على الأرض بدون إحياء، كما تمارس الدولة نفسها تطبيق الأحكام الشرعيّة التي ترتبط بها مباشرةً، فتحقّق مثلاً الضمان الاجتماعي والتوازن الاجتماعي، كما سترى في بحث مقبل.

والشكل الآخر لتدخّل الدولة، هو تدخّلها في المجال التشريعي لملء الجوانب المفتوحة للتغيير في النظام الإسلامي. فقد عرفنا في بعض الفصول

(١) نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الثانية ١٩٦٨م، العدد (٩ ـ ١٠)، باسم (كاتب إسلامي كبير).

المتقدّمة أنّ النظام الإسلامي يشتمل على جوانب ثابتة من التشريع، وجوانب مفتوحة للتغيير موكولة إلى اجتهاد وليّ الأمر. فالدولة تمارس تطبيق الجوانب الثابتة أو الإشراف على تطبيقها، وتمارس أيضاً ملء الجوانب المفتوحة للتغيير وفقاً للظروف والملابسات.

ويمكن أن نطلق على هذه الجوانب اسم منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي للحياة الاقتصاديّة. ولا تدلّ منطقة الفراغ هذه على نقص في الصورة التشريعيّة أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنّما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعيّة الأصليّة، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحيّة منحها صفة تشريعيّة ثانويّة حسب الظروف.

وقد كان وجود منطقة الفراغ هذه أمراً ضروريّاً للنظام الإسلامي، لأنّ الإسلام لا يقدّم مبادئه التشريعيّة للحياة الاقتصاديّة بوصفها علاجاً مؤقّتاً، أو تنظيماً مرحليّاً يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، وإنّما يقدّمها باعتبارها الصورة النظريّة الصالحة لجميع العصور. فكان لا بدّ لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب، أن ينعكس تطوّر العصور فيها ضمن عنصر متحرّك يمدّ الصورة بالقدرة على التكيّف وفقاً لظروف مختلفة. فمنطقة الفراغ إذاً ترتبط بجوانب التطوّر الذي تعيشه البشريّة عبر الزمن.

ولكي نأخذ فكرة عن منطقة الفراغ هذه بوصفها مجالاً للتدخّل التشريعي من قبل الدولة وحدود هذا التدخّل، لا بدّ أن نفهم الجانب المتطوّر من حياة الإنسان الاقتصاديّة من وجهة نظر إسلاميّة، ومدى تأثيره على الصورة التشريعيّة التي تنظّم تلك الحياة.

إنّ الجانب المتطوّر من وجهة النظر الإسلاميّة هو علاقات الإنسان بالطبيعة دون علاقات الإنسان بالإنسان. وتوضيح ذلك أنّ في الحياة الاقتصاديّة نوعين من العلاقات:

أحدهما علاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة، وهذه العلاقات تتمثّل في أساليب الإنتاج المختلفة.

والآخر علاقات الإنسان بأخيه الإنسان التي تنعكس في الحقوق والامتيازات التي يحصل عليها هذا أو ذاك.

فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً: إنّ الحقّ الخاصّ في المصادر الطبيعيّة يقوم على أساس العمل، وإنّ الحقّ الخاصّ في الأرض يقوم على أساس الإحياء، يعالج مشكلة عامّة يستوي فيها عصر المحراث البسيط وعصر الآلة المعقّد، لأنّ طريقة توزيع المصادر الطبيعيّة على الأفراد مسألة قائمة في كلا العصرين.

ولكن هذا لا يعني جواز إهمال الجانب المتطوّر، وهو علاقات الإنسان بالطبيعة، لأنّ تطوّر قدرة الإنسان على الطبيعة ونموّ سيطرته على ثرواتها يطوّر وينمّي باستمرار خطر الإنسان على الجماعة، ويضع في خدمته باستمرار إمكانات جديدة للتوسّع، ولتهديد الصورة المتبنّاة للعدالة الاجتماعيّة.

فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً: إنّ من عمل في أرض وأنفق عليها جهداً حتّى أحياها فهو أحقّ بها من غيره... يعتبر في نظر الإسلام عادلاً، لأنّ من الظلم أن يساوي بين العامل الذي أنفق جهده على الأرض وغيره ممّن لم يعمل فيها شيئاً.

ولكنّ هذا المبدأ بتطوّر قدرة الإنسان على الطبيعة ونموّها يصبح من الممكن استغلاله: ففي عصر كان يقوم إحياء الأرض فيه على الأساليب القديمة لم يكن يتاح للفرد أن يباشر عمليّات الإحياء إلّا في ساحات صغيرة. وأمّا بعد أن

تنمو قدرة الإنسان ووسائل السيطرة لديه على الطبيعة، فيصبح بإمكان أفراد قلائل ممّن تواتيهم الفرصة أن يحيوا مساحة هائلة من الأرض باستخدام الآلات الضخمة، الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعيّة. فكان لا بدّ للصورة التشريعيّة من منطقة الفراغ يمكن ملؤها حسب الظروف، فيسمح بالإحياء سماحاً عامّاً في العصر الأوّل، ويمنع الأفراد في العصر الثاني ـ منعاً تكليفيّاً ـ عن ممارسة الإحياء إلّا في حدود تتناسب مع أهداف الاقتصاد الإسلامي وتصوّراته عن العدالة.

وعلى هذا الأساس، نعرف أنّ منطقة الفراغ هي المنطقة التي تتدخّل فيها الدولة تشريعيّاً لعلاج مضاعفات وانعكاسات تطوّر العلاقات البشريّة مع الطبيعة على علاقات الإنسان بالإنسان.

الدليل التشريعي:

والدليل على إعطاء وليّ الأمر صلاحيّات التدخّل التشريعي على النحو المتقدّم هو النصّ القرآني الكريم: ﴿ يا أيّها الذين آمَنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم ﴾[١].

والصلاحيّات التي يمنحها هذا النصّ الكريم لأُولي الأمر تضمّ كلّ فعل مباح تشريعيّاً بطبيعته، فأيّ نشاط وعمل لم يرد نصّ تشريعي يدلّ على حرمته أو وجوبه يسمح لوليّ الأمر بإعطائه صفة ثانويّة بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً. وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعيّاً تحريمها بشكل عامّ ـ كالربا مثلاً ـ فليس من حقّ وليّ الأمر الأمر بها، كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه ـ كإنفاق الزوج على

---

(١) النساء: ٥٩.

زوجته ـ لا يمكن لوليّ الأمر المنع عنه، لأنّ طاعة أُولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامّة.

فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصاديّة هي التي تشكّل منطقة الفراغ.

الضمان الاجتماعي:

فرض الإسلام على الدولة ضمان معيشة أفراد المجتمع الإسلامي ضماناً كاملاً. وهي عادة تقوم بهذه المهمّة على مرحلتين:

ففي المرحلة الأُولى تهيّئ الدولة للفرد وسائل العمل وفرصة المساهمة الكريمة في النشاط الاقتصادي المثمر، ليعيش على أساس عمله وجهده.

فإذا كان الفرد عاجزاً عن العمل وكسب معيشته بنفسه كسباً كاملاً أو كانت الدولة في ظرف استثنائي لا يمكنها منحه فرصة العمل، جاء دور المرحلة الثانية التي تمارس فيها الدولة تطبيق مبدأ الضمان، عن طريق تهيئة المال الكافي لسدّ حاجات الفرد وتوفير حدّ خاصّ من المعيشة له.

ويمكن القول بأنّ الضمان الاجتماعي في الإسلام يقوم على أساس الإيمان بحقّ الجماعة كلّها في مصادر الثروة، لأنّ هذه الموادّ الطبيعيّة قد خلقت للجماعة كافّة لا لفئة دون فئة: ﴿ **خَلَق لكم ما في الأرض جميعاً** ﴾[1].

وهذا الحقّ يعني أنّ كلّ فرد من الجماعة له الحقّ في الانتفاع بثروات الطبيعة والعيش الكريم منها، فمن كان من الجماعة قادراً على العمل في أحد القطاعات العامّة والخاصّة، كان من وظيفة الدولة أن تهيّئ له فرصة العمل في

---

(١) البقرة: ٢٩.

حدود صلاحيّاتها. ومن لم تتح له فرصة العمل، أو كان عاجزاً عنه، فعلى الدولة أن تضمن حقّه في الاستفادة من ثروات الطبيعة بتوفير مستوى الكفاية من العيش الكريم.

والنصوص الإسلاميّة واضحة كلّ الوضوح في التأكيد على المسؤوليّة المباشرة للدولة في الضمان الاجتماعي:

ففي الحديث عن الإمام جعفر عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول في خطبته: «من ترك ضياعاً فعليّ ضياعه، ومن ترك ديناً فعليّ دينه»[١].

وفي حديث آخر أنّ الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال محدّداً ما للإمام وما عليه: «إنّه وارث من لا وارث له، يعول من لا حيلة له»[٢].

وفي خبر موسى بن بكر أنّ الإمام موسى عليه السلام قال له: «من طلب هذا الرزق من حلّه ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله، فإن غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسوله ما يقوت به عياله، فإن مات ولم يقضه كان على الإمام قضاؤه، فإن لم يقضه كان عليه وزره... إلخ»[٣].

وجاء في كتاب الإمام علي عليه السلام إلى واليه على مصر: «ثمّ الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمنى، فإنّ في هذه الطبقة قانعاً ومعترّاً، واحفظ الله ما استحفظك من حقّه فيهم، واجعل لهم قسماً من بيت مالك وقسماً من غلّات صوافي الإسلام في كلّ بلد، فإنّ للأقصى منهم مثل الذي للأدنى... إلخ»[٤].

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢١١، الحديث ١١.

(٢) الكافي ١: ٥٤١، الحديث ٤.

(٣) الكافي ٥: ٩٣، الحديث ٣.

(٤) نهج البلاغة: ٤٣٦، الرسالة ٥٣.

التوازن الاجتماعي:

ووضع الإسلام للدولة مبدأ آخر يجب عليها تحقيقه، وهو مبدأ التوازن الاجتماعي. وحين وضع الإسلام هذا المبدأ حدّد مفهومه عن التوازن، فليس التوازن في مفهومه الإسلامي إلّا التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة، لا في مستوى الدخل. والتوازن في مستوى المعيشة معناه أن يكون المال موجوداً ومتداولاً بينهم إلى درجة تتيح لكلّ فرد العيش في المستوى العام، أي أن يحيى جميع الأفراد مستوىً واحداً من المعيشة، مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد تتفاوت بموجبها المعيشة، ولكنّه تفاوت درجة وليس تناقضاً كلّيّاً في المستوى، كالتناقضات الصارخة بين مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي.

وأمّا الاختلاف في الدخل، فهو أمر يقرّه الإسلام نتيجة لإيمانه بتفاوت أفراد النوع البشري في مختلف الخصائص والصفات النفسيّة والفكريّة والجسديّة؛ فهم يختلفون في الصبر والشجاعة، وفي قوّة العزيمة والأمل، ويختلفون في حدّة الذكاء وسرعة البديهة، وفي القدرة على الإبداع والاختراع، ويختلفون في قوّة العضلات، وفي ثبات الأعصاب، إلى غير ذلك من مقوّمات الشخصيّة الإنسانيّة التي وزّعت بدرجات متفاوتة على الأفراد.

وإيمان الإسلام بمبدأ التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة لا يعني أنّه يفرض إيجاد هذه الحالة من التوازن في لحظة، وإنّما يعني جعل التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة هدفاً تسعى الدولة في حدود صلاحيّاتها إلى تحقيقه والوصول إليه بمختلف الطرق والأساليب المشروعة التي تدخل ضمن صلاحيّاتها.

وقد قام الإسلام من جانبه بالعمل لتحقيق التوازن في مستوى المعيشة بضغط مستوى المعيشة من أعلى بتحريم الإسراف، وبضغط المستوى من أسفل بالارتفاع بالأفراد الذين يحيون مستوىً منخفضاً من المعيشة إلى مستوى أرفع. وبذلك تتقارب المستويات حتّى تندمج أخيراً في مستوى واحد قد يضمّ درجات ولكنّه لا يحتوي على التناقضات الصارخة في مستوى المعيشة.

وفهمنا هذا لمبدأ التوازن الاجتماعي في الإسلام يقوم على أساس التدقيق في النصوص الإسلاميّة، الذي يكشف عن إيمان هذه النصوص بالتوازن الاجتماعي كهدف، وإعطائها لهذا الهدف نفس المضمون الذي شرحناه، وتأكيدها على توجيه الدولة إلى[1] رفع معيشة الأفراد الذين يحيون حياة منخفضة تقريباً للمستويات بعضها من بعض بقصد الوصول أخيراً إلى حالة التوازن العامّ في مستوى المعيشة، فقد جاء في الحديث أنّ الإمام موسى بن جعفر عليه‌السلام ذكر بشأن تحديد مسؤوليّة الوالي في أموال الزكاة أنّ الوالي يأخذ المال فيوجّهه الوجه الذي وجّهه الله له على ثمانية أسهم: للفقراء والمساكين يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيق ولا تقتير، فإن فضل من ذلك شيء ردّ إلى الوالي، وإن نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي أن يموّنهم من عنده بقدر سعتهم حتّى يستغنوا[2].

وهذا النصّ يحدّد بوضوح أنّ الهدف النهائي الذي يحاول الإسلام تحقيقه ويلقي مسؤوليّته على وليّ الأمر هو إغناء كلّ فرد في المجتمع الإسلامي.

وهذا ما نجده في كلام الشيباني على ما حدّث عنه شمس الدين السرخسي

---

(١) في المصدر: «لا إلى».

(٢) أنظر الكافي ١: ٥٤١، الحديث ٤.

في المبسوط : إذ يقول : (على الإمام أن يتّقي الله في صرف الأموال إلى المصارف، فلا يدع فقيراً إلّا أعطاه حقّه من الصدقات حتّى يغنيه وعياله، وإن احتاج بعض المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شيء أعطى الإمام ما يحتاجون إليه من بيت مال الخراج، ولا يكون ذلك ديناً على بيت مال الصدقة، لما بيّنّا أنّ الخراج وما في معناه يصرف إلى حاجة المسلمين)[١].

فتعميم الغنى هو الهدف الذي تضعه النصوص أمام وليّ الأمر.

ولكي نعرف المفهوم الإسلامي للغنى، يجب أن نحدّد ذلك على ضوء النصوص أيضاً. وإذا رجعنا إليها وجدنا أنّ النصوص جعلت من الغنى الحدّ النهائي لتناول الزكاة، فسمحت بإعطاء الزكاة للفقير حتّى يصبح غنيّاً، ومنعت إعطاءه بعد ذلك كما جاء في الخبر عن الإمام جعفر عليه السلام (تعطيه من الزكاة حتّى تغنيه)[٢].

فالغنى الذي يهدف الإسلام إلى توفيره لدى جميع الأفراد هو هذا الغنى الذي جعله حدّاً فاصلاً بين إعطاء الزكاة ومنعها.

ومرّةً أُخرى يجب أن نرجع إلى النصوص ونفتّش عن طبيعة هذا الحدّ الذي يفصل بين إعطاء الزكاة ومنعها، لنعرف بذلك مفهوم الغنى في الإسلام، ونواجه بهذا الصدد حديث أبي بصير الذي جاء فيه أنّه سأل الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن رجلٍ له ثمانمئة درهم، وهو رجل خفّاف وله عيال كثير، ألَهُ أن يأخذ من الزكاة؟ فقال له الإمام : يا أبا محمّد، أيربح من دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل؟ فقال أبو بصير : نعم، فقال الإمام : إن كان يفضل عن قوته مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكاة، وإن كان أقلّ من نصف القوت أخذ الزكاة، وما أخذه منها فضّه على عياله

---

(١) المبسوط للسرخسي ٤ : ١٨.

(٢) الكافي ٣ : ٥٤٨، الحديث ٤.

حتّى يلحقهم بالناس[١].

ففي ضوء هذا النصّ نعرف أنّ الغنى في الإسلام هو إنفاق الفرد على نفسه وعائلته حتّى يلحق بالناس، وتصبح معيشته في المستوى المتعارف الذي لا ضيق فيه ولا تقيّة.

وهكذا نخرج من تسلسل المفاهيم إلى مفهوم الإسلام عن التوازن الاجتماعي، ونعرف أنّ الإسلام حين وضع مبدأ التوازن الاجتماعي وجعل وليّ الأمر مسؤولاً عن تحقيقه بالطرق المشروعة، شَرَحَ[٢] فكرته عن التوازن وبيّن أنّه يتحقّق بتوفير الغنى لسائر الأفراد وهو يسر معيشة الفرد إلى درجة تلحقه بمستوى الناس. وكما وضع الإسلام مبدأ التوازن الاجتماعي وحدّد مفهومه، تكفّل أيضاً بتوفير الإمكانات اللازمة للدولة لكي تمارس تطبيقها للمبدأ في حدود تلك الإمكانات.

ويمكن تلخيص هذه الإمكانات في الأُمور التالية:

أوّلاً: فرض ضرائب ثابتة تؤخذ بصورة مستمرّة وينفق منها لرعاية التوازن العامّ.

وثانياً: إيجاد قطاعات لملكيّة الدولة وتوجيه الدولة إلى استثمار تلك القطاعات لأغراض التوازن.

وثالثاً ـ طبيعة التشريع الإسلامي الذي ينظّم الحياة الاقتصاديّة في مختلف الحقول.

---

(١) أنظره كاملاً في: الكافي ٣: ٥٦٠، الحديث ٣.

(٢) في المصدر: «بالطريق المشروعة بشرح»، وقد صحّحنا العبارة وفقاً لما جاء في: اقتصادنا: ٧٨٨.

١ ـ فرض ضرائب ثابتة :

وهي ضرائب الزكاة والخمس؛ فإنّ هاتين الفريضتين لم تشرّعاً لأجل إشباع الحاجات الأساسيّة للفقير فحسب، بل شرّعتا أيضاً لمعالجة الفقر بصورة أساسيّة، والارتفاع بالفقير إلى مستوى المعيشة الذي يمارسه ميسور الحال، تحقيقاً للتوازن الاجتماعي بمفهومه في الإسلام.

والدليل الفقهي على علاقة هذه الضرائب بأغراض التوازن وإمكان استخدامها في هذا السبيل ما يلي من النصوص :

أ ـ عن إسحاق بن عمّار قال قلت للإمام جعفر بن محمّد عليه السلام : «أعطي الرجل من الزكاة مئة؟ قال : نعم، قلت : مئتين؟ قال : نعم، قلت : ثلاثمائة؟ قال : نعم، قلت : أربعمائة؟ قال : نعم، قلت : خمسمائة؟ قال : نعم حتّى تغنيه»[١].

ب ـ عن عبد الرحمن بن حجّاج قال : «سألت الإمام موسى بن جعفر عن الرجل يكون أبوه وعمّه أو أخوه يكفيه مؤونته، أيأخذ من الزكاة فيوسع بها إن كانوا لا يوسعون عليه في كلّ ما يحتاج إليه؟ فقال : لا بأس»[٢].

ج ـ عن سماعة قال : «سألت جعفر بن محمّد عليه السلام عن الزكاة؛ هل تصلح لصاحب الدار والخادم؟ فقال الإمام : نعم»[٣].

د ـ عن أبي بصير أنّ الإمام الصادق عليه السلام تحدّث عمّن تجب عليه الزكاة وهو ليس موسراً، فقال : «يوسع بها على عياله في طعامهم وكسوتهم، ويبقي منها

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٦٣، الحديث ٦.

(٢) الكافي ٣ : ٥٦١، الحديث ٥.

(٣) المصدر نفسه : ٥٦٠، الحديث ٤.

شيئاً يناوله غيرهم، وما أخذ من الزكاة فضّه على عياله حتّى يلحقهم بالناس»[١].

هـ ـ عن إسحاق بن عمّار قال: «قلت للصادق: أعطي الرجل من الزكاة ثمانين درهماً؟ قال: نعم وزده، قلت: أعطيه مئة؟ قال: نعم وأغنه إن قدرت على أن تغنيه»[٢].

و ـ عن حمّاد بن عيسى أنّ الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال ـ وهو يتحدّث عن نصيب اليتامى والمساكين وابن السبيل من الخمس ـ أنّ الوالي يقسم بينهم على الكتاب والسنّة ما يستغنون به في سنتهم، فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي، وإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به[٣].

فهذه النصوص تأمر بإعطاء الزكاة إلى أن يلحق الفرد بالناس، أو إلى أن يصبح غنيّاً، أو لإشباع حاجاته الأوّليّة والثانويّة على اختلاف التعابير، وكلّها تستهدف غرضاً واحداً؛ وهو تعميم الغنى بمفهومه الإسلامي وإيجاد التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نحدّد مفهوم الغني والفقير عند الإسلام بشكل عامّ:

فالفقير هو من لم يظفر بمستوى من المعيشة يمكنه من إشباع حاجاته الضروريّة وحاجاته الكماليّة بالقدر الذي تسمح به حدود الثروة في البلاد، أو هو بتعبير آخر من يعيش في مستوى تفصله هوّة عميقة عن المستوى المعيشي

---

(١) الكافي ٣: ٥٦٠، الحديث ٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٤، الحديث ٧.

(٣) الكافي ١: ٥٣٩، الحديث ٤.

للأثرياء في المجتمع الإسلامي.

والغني من لا تفصله في مستواه المعيشي هذه الهوّة، ولا يعسر عليه إشباع حاجاته الضروريّة والكماليّة بالقدر الذي يتناسب مع ثروة البلاد ودرجة رقيّها المادّي، سواء كان يملك ثروة كبيرة أو لا.

وبهذا نعرف أنّ الإسلام لم يعطِ للفقر مفهوماً مطلقاً ومضموناً ثابتاً في كلّ الظروف والأحوال؛ فلم يقل مثلاً أنّ الفقر هو العجز عن الإشباع البسيط للحاجات الأساسيّة، وإنّما جعل الفقر بمعنى عدم الالتحاق في المعيشة بمستوى معيشة الناس كما جاء في النصّ، وبقدر ما يرتفع مستوى المعيشة يتّسع المدلول الواقعي للفقر.

وهذه المرونة في مفهوم الفقر ترتبط بفكرة التوازن الاجتماعي؛ إذ أنّ الإسلام لو كان قد أعطى بدلاً عن ذلك مفهوماً ثابتاً للفقر ـ وهو العجز عن الإشباع البسيط للحاجات الأساسيّة ـ وجعل من وظيفة الزكاة وما إليها علاج هذا المفهوم الثابت للفقر، لما أمكن العمل لإيجاد التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة عن طريقها، ولاتّسعت الهوّة بين مستوى عوائل الزكاة وما إليها ومستوى المعيشة العامّ للأغنياء الذي يزحف ويرتفع باستمرار.

٢ ـ إيجاد قطاعات عامّة:

ولم يكتفِ الإسلام بالضرائب الثابتة التي شرّعها لأجل إيجاد التوازن، بل جعل الدولة مسؤولة عن الإنفاق من القطّاع العامّ لهذا الغرض؛ فقد مرّ بنا في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنّ على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة أن يموّن الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتّى يستغنوا.

وكلمة (من عنده) تدلّ على أنّ غير الزكاة من موارد بيت المال يتّسع

لاستخدامه في سبيل إيجاد التوازن بإغناء الفقراء ورفع مستوى معيشتهم.

والمفهوم من النصوص الإسلاميّة أنّ تشريع ملكيّة الدولة في المجتمع الإسلامي كان يستهدف خدمة التوازن الاجتماعي، واستخدام ما يدخل في نطاق ملكيّة الدولة في تحقيق هذا التوازن. وقد وضع الإسلام مصطلحاً خاصّاً لملكيّة الدولة وما يدخل في نطاقها من ثروات، وهو اسم الأنفال في العرف الإسلامي، وهو ما تملكه الدولة في المجتمع الإسلامي. قال الله تعالى: ﴿ **يسألونك عن الأنفال قُل الأنفال لله والرسول** ﴾[١].

وقد تطلق كلمة الفيء للتعبير عن ملكيّة الدولة بدلاً عن كلمة الأنفال؛ فالفيء والأنفال يستخدمان في النصوص الإسلاميّة للتعبير عن معنى واحد؛ كما جاء في حديث محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام أنّ الفيء والأنفال ما كان من أرض خربة أو بطون أودية، وقوم صولحوا أو أعطوا بأيديهم، وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كلّه من الفيء[٢].

فالأنفال والفيء إذن تعبيران عن القطاع الذي تملكه الدولة أي منصب النبيّ والإمام.

وآية الفيء في القرآن الكريم تشرح دور الفيء في التشريع الإسلامي، والهدف الذي يجب أن يحقّقه. قال الله تعالى: ﴿ **ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دُولَةً بين الأغنياء منكم** ﴾[٣].

---

(١) الأنفال: ١.

(٢) أنظر: التهذيب ٤: ١٣٤، الحديث ١٠، بالمعنى.

(٣) الحشر: ٦.

وهذا النصّ واضح في أنّ الفيء معدّ للإنفاق منه على الفقراء، كما هو معدّ للإنفاق منه على المصالح العامّة المرتبطة بالله والرسول. وتدلّ الآية على أنّ عداد الفيء للإنفاق منه على الفقراء يستهدف جعل المال متداولاً وموجوداً لدى جميع أفراد المجتمع، ليحفظ بذلك التوازن الاجتماعي العامّ ولا يكون دولة بين الأغنياء خاصّة.

وهكذا نستنتج من ذلك كلّه أنّ ملكيّة الدولة شرّعت لكي تكون أداة فعّالة بيد وليّ الأمر لإيجاد التوازن الاجتماعي بمفهومه الإسلامي.

وملكيّة الدولة في المجتمع الإسلامي تمثّل قطّاعاً واسعاً من الثروة الطبيعيّة، تضمّ عدداً كبيراً من مرافق الطبيعة نذكر منها ما يلي:

أوّلاً: كلّ أرض دخلت دار الإسلام وهي ليست عامرة.

ثانياً: المعادن والمناجم.

ثالثاً: الأنهار والبحار.

رابعاً: الغابات والأحراش.

خامساً: سواحل البحار.

ويمكننا أن نقدّر على أساس هذه الامتدادات لملكيّة الإمام ـ رئيس الدولة في المجتمع الإسلامي ـ ضخامة الإمكانات التي يضعها الإسلام بين يدي الدولة، لكي تمارس عن طريقها مسؤوليّتها في إيجاد التوازن الاجتماعي وتعميم تداول المال بين جميع أفراد المجتمع.

٣ ـ طبيعة التشريع الإسلامي:

والتوازن العامّ في المجتمع الإسلامي مدين بعد ذلك لمجموعة التشريعات الإسلاميّة في مختلف الحقول، فإنّها تساهم عند تطبيق الدولة لها في حماية

التوازن.

ويكفي أن نشير هنا إلى محاربة الإسلام لاكتناز النقود، وإلغائه للفائدة، وتشريعه لأحكام الإرث، وإعطاء الدولة صلاحيّات ضمن منطقة الفراغ المتروكة لها في التشريع الإسلامي، وإلغاء الاستثمار الرأسمالي للثروات الطبيعيّة الخام.

فالمنع عن اكتناز النقود وإلغاء الفائدة يقضي على دور المصارف الرأسماليّة في إيجاد التناقض والإخلال بالتوازن، عن طريق امتصاصها الجزء الكبير من ثروة البلاد بقوّة إغراء الفوائد الربويّة. والقضاء على دور المصارف الرأسماليّة ينتج طبيعيّاً عدم قدرة المال الفردي غالباً على التوسّع في حقول الإنتاج. والتجارة إنّما تعتمد في مجتمع كالمجتمع الرأسمالي على المصارف الرأسماليّة التي تمدّ تلك المشاريع بحاجتها من المال، نظير فائدة محدودة، فإذا منع الاكتناز وحرمت الفائدة لم يتيسّر للمصارف أن تكدّس في خزائنها النقد بشكلٍ هائل، ولا أن تمدّ المشاريع الفرديّة بالقروض، فتبقى النشاطات الخاصّة على الصعيد الاقتصادي في الحدود المعقولة التي تواكب التوازن العامّ، وتترك طبيعيّاً المشاريع الكبرى في الإنتاج إلى الملكيّات العامّة للدولة.

ويضاف إلى ذلك أنّ امتلاك الدولة للموادّ الأوّليّة للصناعة (المعادن) وللجزء الأكبر من الأرض، يجعل بإمكانها الإشراف وقيادة جميع قطّاعات الإنتاج الزراعي والصناعي الخاصّة، وتوجيهها الوجهة الإسلاميّة الصحيحة. وتشريع أحكام الإرث ـ الذي تقسم التركة بموجبه غالباً على عدد الأقرباء الورثة ـ يعتبر ضماناً آخر لأنّه يفتّت الثروات باستمرار ويحول دون تكدّسها.

الجانب الاقتصادي من النظام الإسلامي[1]

١ ـ تمهيد:

حين ندرس الاقتصاد الإسلامي بوصفه جزءاً من النظام الاجتماعي للإسلام، يجب أن نحدّد ماذا نعني بالاقتصاد الإسلامي، فهناك المذاهب الاقتصاديّة وهناك علم الاقتصاد.

إنّنا نريد بالاقتصاد الإسلامي المذهب الاقتصادي لا علم الاقتصاد. ولكي نستوعب ذلك، لا بدّ لنا أن نميّز بين المذهب والعلم.

فالمذهب الاقتصادي هو عبارة عن إيجاد طريقة لتنظيم الحياة الاقتصاديّة تتّفق مع وجهة نظر معيّنة عن العدالة، وعلم الاقتصاد عبارة عن تصوير وتفسير لحركة الأحداث في الحياة الاقتصاديّة على ضوء الملاحظة والخبرة، فهو يمارس عمليّة الاكتشاف لما يقع في الحياة الاقتصاديّة من ظواهر اجتماعيّة وطبيعيّة، ويتحدّث عن أسبابها وروابطها، بينما يقيم المذهب الاقتصادي الحياة الاقتصاديّة ويحدّد كيف ينبغي أن تكون وفقاً لتصوّراته عن العدالة.

العلم يتحدّث عمّا هو كائن وأسباب تكوّنه، والمذهب يتحدّث عمّا ينبغي أن يكون وما لا ينبغي أن يكون.

---

(١) نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الرابعة ١٩٧٠ م، العدد (١ ـ ٢)، باسم (كاتب إسلامي كبير).

حركة الأسعار صعوداً وهبوطاً في السوق الحرّة يفسّرها علم الاقتصاد، ويكتشف قوانينها المرتبطة بكمّيّة العرض والطلب. وأمّا تقييم السوق الحرّة نفسها، وأنّ ما ينبغي أن يكون، هل السوق الحرّة أو السوق الموجّهة، فهذا من وظيفة المذهب الاقتصادي.

والاقتصاد الإسلامي الذي نحاول الآن دراسته عبارة عن مذهب اقتصادي وليس علماً للاقتصاد، فنحن حين نقول إنّ الإسلام له اقتصاده المتميّز، لا نحاول أن نزعم أنّ الإسلام جاء بعلم اقتصاد، وإنّما نعني أنّ له مذهبه الاقتصادي الخاصّ في تنظيم الحياة الاقتصاديّة، وذلك أنّ الإسلام لم يجيء ليكتشف أحداث الحياة الاقتصاديّة وروابطها وأسبابها، وليس من مسؤوليّاته ذلك، كما ليس من مسؤوليّاته أن يكشف للناس قوانين الطبيعة أو الظواهر الفلكيّة وروابطها وأسبابها. فكما لا يجب أن يشتمل الدين على علم الفلك وعلوم الطبيعة، كذلك لا يجب أن يشتمل على علم الاقتصاد.

وإنّما جاء الإسلام لينظّم الحياة الاقتصاديّة، ويضع التصميم الذي ينبغي أن تنظّم به وفقاً لتصوّراته عن العدالة.

٢ ـ الترابط في الأُطروحة الإسلاميّة للحياة بما فيها الاقتصاد:

إنّنا في فهمنا للاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن ندرسه مجزّءاً بعضه عن بعض، نظير أن ندرس حكم الإسلام بحرمة الربا، أو سماحه بالملكيّة الخاصّة بصورة منفصلة عن سائر أجزاء النظام الاقتصادي. كما لا يجوز أيضاً أن ندرس مجموع الاقتصاد الإسلامي بوصفه شيئاً منفصلاً وكياناً مذهبيّاً مستقلّاً عن سائر كيانات المذاهب الاجتماعيّة والسياسيّة الأُخرى، وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الكيانات، وإنّما يجب أن نعي الاقتصاد الإسلامي ضمن الصبغة

الإسلاميّة العامّة التي تنظّم شتّى نواحي الحياة في المجتمع، وفي إطار التربية الصالحة التي يعدّها الإسلام في المجتمع.

فعندما يستكمل المجتمع الإسلامي التربية الصالحة إسلاميّاً، ويستوعب الصبغة الكاملة لتنظيم الحياة إسلاميّاً، عندئذٍ فقط نستطيع أن نترقّب من الاقتصاد الإسلامي أن يقوم برسالته الفذّة في الحياة الاقتصاديّة، وأن يضمن للمجتمع أسباب السعادة والرفاه، وأن نقطف منه أعظم الثمار. وأمّا أن ننتظر من الرسالة الإسلاميّة أن تحقّق كلّ أهدافها من جانب معيّن من جوانب الحياة إذا طبّقت في ذلك الجانب بصورة منفصلة عن سائر شعب الحياة الأُخرى، فهذا خطأ، لأنّ الارتباط القائم في التصميم الإسلامي للمجتمع بين كلّ جانب منه وجوانبه الأُخرى، يجعل شأنه شأن خريطة يضعها أبرع المهندسين لإنشاء عمارة رائعة، فليس في إمكان هذه الخريطة أن تعكس الجمال والروعة ـ كما أراد المهندس ـ إلّا إذا طبّقت بكاملها.

وأمّا إذا أخذنا بها في بناء جزء من العمارة فقط، فليس من حقّنا أن نترقّب من هذا الجزء أن يكون كما أراد له المهندس في تصميمه للخريطة كلّها.

وكذلك التصميم الإسلامي، فإنّ الإسلام اشترع نهجه الخاصّ به، وجعل منه الأداة الكاملة لإسعاد البشريّة، على أن يطبّق هذا النهج الإسلامي العظيم في بيئة إسلاميّة قد صبغت على أساس الإسلام في وجودها وأفكارها وكيانها كلّه، وأن يطبّق كاملاً غير منقوص يشدّ بعضه بعضاً، فعزل كلّ جزء من النهج الإسلامي عن بيئته وعن سائر الأجزاء معناه عزله عن شروطه التي يتاح له في ظلّها تحقيق هدفه الأسمى.

ولا يعتبر هذا طعناً في التوجيهات الإسلاميّة أو تقليلاً من كفاءتها وجدارتها بقيادة المجتمع، فإنّها في هذا بمثابة القوانين العمليّة التي تؤتي ثمرها

متى توافرت الشروط التي تقتضيها هذه القوانين. وقبل كلّ شيء لا بدّ للاقتصاد الإسلامي، [و] للتنظيم الإسلامي للمجتمع بصورة عامّة من أن توجد التربة أو الأرضيّة الصالحة لإقامة مجتمع إسلامي عليها، وهذه التربة أو الأرضيّة تتكوّن من العناصر الآتية:

أوّلاً: العقيدة، وهي العقيدة المركزيّة في التفكير الإسلامي التي تحدّد نظرة المسلم الرئيسيّة إلى الكون والحياة بصورة عامّة.

ثانياً: المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء على ضوء النظرة العامّة التي تبلورها العقيدة.

وثالثاً: العواطف والأحاسيس التي يتبنّى الإسلام بثّها[1] وتنميتها إلى صفّ تلك المفاهيم، لأنّ المفهوم بصفته فكرة إسلاميّة عن واقع معيّن يفجّر في نفس المسلم شعوراً خاصّاً تجاه ذلك الواقع، ويحدّد اتّجاهه العاطفي نحوه.

فالعواطف الإسلاميّة وليدة المفاهيم الإسلاميّة، والمفاهيم الإسلاميّة بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الإسلاميّة الأساسيّة.

ولنأخذ لذلك مثلاً من التقوى: ففي ظلّ عقيدة التوحيد، ينشأ المفهوم الإسلامي عن التقوى القائل إنّ التقوى هو ميزان الكرامة والتفاضل بين أفراد الإنسان، وتتولّد عن هذا المفهوم عاطفة إسلاميّة بالنسبة إلى التقوى والمتّقين، وهي عاطفة الإجلال والاحترام.

فهذه هي العناصر الثلاثة: العقيدة والمفاهيم والعواطف، التي تشترك في تكوين التربة الصالحة للمجتمع.

والاقتصاد الإسلامي مرتبط بكلّ تلك العناصر ارتباطاً وثيقاً:

فهو مرتبط بالعقيدة التي هي مصدر التموين الروحي للمذهب، لأنّ العقيدة

---

(١) في المصدر: «بها»، وقد صحّحنا العبارة وفقاً لما جاء في: اقتصادنا: ٣٣٨.

تدفع المسلم إلى التكيّف وفقاً للمذهب، وتضفي عليه طابعاً إيمانيّاً وقيمة ذاتيّة، بقطع النظر عن نوعيّة النتائج الموضوعيّة التي يسجّلها في مجال التطبيق العملي، وتخلق في نفس المسلم شعوراً بالاطمئنان النفسي في ظلّ المذهب، باعتباره منبثقاً عن تلك العقيدة التي يدين بها. فقوّة ضمان التنفيذ والطابع الإيماني الروحي والاطمئنان النفسي، كلّ تلك الخصائص يتميّز بها الاقتصاد الإسلامي عن طريق العقيدة الإسلاميّة التي يرتكز عليها ويتكوّن ضمن إطارها العامّ.

وهو ـ الاقتصاد الإسلامي ـ مرتبطٌ بمفاهيم الإسلام عن الكون والحياة، وطريقته الخاصّة في تفسير الأشياء، كالمفهوم الإسلامي عن الملكيّة الخاصّة وعن الربح: فالإسلام يرى أنّ الملكيّة حقّ وغاية يتضمّن المسؤوليّة، وليس سلطاناً مطلقاً، كما يعطي للربح مفهوماً أرحب وأوسع ممّا يعنيه في الحساب المادّي الخالص، فيدخل في نطاق الربح بمدلوله الإسلامي كثيرٌ من النشاطات التي تعتبر خسارة بمنظار آخر غير إسلامي.

ومن الطبيعي أن يكون لمفهوم الإسلام ذاك عن الملكيّة أثره في كيفيّة الاستفادة من حقّ الملكيّة الخاصّة، كما أنّ من الطبيعي أيضاً أن يتأثّر الحقل الاقتصادي بمفهوم الإسلام عن الربح أيضاً بالدرجة التي يحدّدها مدى عمق المفهوم وتركّزه، وبالتالي يؤثّر المفهوم على مجرى الاقتصاد الإسلامي خلال تطبيقه.

وهو ـ الاقتصاد الإسلامي ـ مرتبطٌ بما يبثّه الإسلام في البيئة الإسلاميّة من عواطف وأحاسيس قائمة على أساس مفاهيمه الخاصّة، كعاطفة الأُخوّة العامّة التي تفجّر في قلب كلّ مسلم ينبوعاً من الحبّ للآخرين، والمشاركة لهم في آلامهم وأفراحهم. ويسري هذا الينبوع ويتدفّق تبعاً لدرجة الشعور العاطفي بالأُخوّة وانصهار الكيان الروحي للإنسان بالعواطف الإسلاميّة والتربية المفروضة

في المجتمع الإسلامي. وهذه العواطف والمشاعر تلعب دوراً خطيراً في تكيّف الحياة الاقتصاديّة وتساند المذهب في تحقيق قيمه ومثله عن العدالة.

هذه هي ملامح عن ارتباط الاقتصاد الإسلامي بالعناصر الثلاثة التي تتكوّن منها التربية الصالحة للمجتمع الإسلامي.

وأمّا الارتباط داخل إطار التنظيم الإسلامي للمجتمع وللحياة الاقتصاديّة بين بعض أجزائه، فلا يمكن تكوين فكرة تفصيليّة عنه قبل دراسة تفصيليّة للنظام الاجتماعي والاقتصادي في الإسلام بصورة كاملة. غير أنّه على أيّ حال ارتباط وثيق يجعل من الجزء متمّماً للجزء الآخر، وشرطاً لنجاحه وتفادي المضاعفات خلال تطبيقه.

ومن أمثلة ذلك، الارتباط بين إلغاء رأس المال الربوي وأحكام الإسلام الأُخرى في المضاربة، والتكافل العامّ والتوازن الاجتماعي: فإنّه إذا درس تحريم الربا بصورة منفردة، واجهتنا مشاكل متعدّدة لدى تطبيق هذا الحكم الإسلامي، لأنّ إلغاء الفائدة الربويّة يجعل الإنسان يتساءل: كيف يمكن للإنسان المحتاج إلى نقد عاجل لمعيشته الخاصّة وسدّ حاجاته الحياتيّة أن يحصل عليه بعد أن يمتنع أصحاب الأموال عن إقراض شيء من نقودهم ما داموا لا يحصلون على فائدة عن طريق القرض؟ وكيف يمكن لرؤوس الأموال التي لا يقدر أصحابها على استثمارها مباشرة أن تجذب إلى مجال الاستثمار؟ الأمر الذي ينجز في المجتمع الرأسمالي عن طريق الفائدة وإغرائها.

ولكنّنا إذا قارنّا بين حرمة الربا وأحكام الإسلام الأُخرى، وجدنا في تلك الأحكام ما يغطّي الفراغ الذي يخلّفه تحريم الفائدة في المجتمع الإسلامي.

فالسؤال الأوّل تجيب عليه أحكام الإسلام في التكافل والضمان والتوازن الاجتماعي: فبدلاً عن أن يسدّ المعوز حاجته الآنيّة إلى النقد عن طريق

الاقتراض والالتزام بدفع فائدة لدائنه، يمكنه في المجتمع الإسلامي أن يسدّها عن طريق الدولة، وما تنشئه من مؤسّسات للضمان الاجتماعي، بحكم مسؤوليّات الدولة في الاقتصاد الإسلامي.

والسؤال الثاني تجيب عليه أحكام الإسلام في المضاربة، التي تجعل بإمكان صاحب رأس المال أن يحصل على نصيب من الربح، وذلك بأن يتّفق مع شخص آخر على الاتّجار بالمال، ويتحمّل مسؤوليّات العمل التجاري، ويقسّم الربح بينه وبين العامل المباشر بنسبة يتّفقان عليها مقدّماً، فتحلّ المساهمة في الربح بنسبة مئويّة معيّنة محلّ الفائدة في جذب رؤوس الأموال التي يعجز أصحابها عن استثمارها إلى مجال الاستثمار.

ومن أمثلة الارتباط في النظام الإسلامي، الصلة الوثيقة بين الاقتصاد الإسلامي ونظام الحكم في الإسلام: فالارتباط بين النظام الاقتصادي ونظام الحكم في الإسلام قوي، بحيث إنّ الفصل بينهما في البحث يؤدّي إلى خطأ في فهم الموقف الإسلامي العامّ، فإنّ للسلطة الحاكمة في النظام الاقتصادي الإسلامي صلاحيّات اقتصاديّة واسعة وملكيّات كبيرة تتصرّف فيها طبقاً لاجتهادها.

وهذه الصلاحيّات والملكيّات يجب أن تقرن في الدرس دائماً بواقع السلطة في الإسلام، والضمانات التي وضعها الإسلام في نظام الحكم لنزاهة وليّ الأمر واستقامته، من العصمة أو العدالة والاجتهاد والشورى مجتمعة. ففي ضوء هذه الضمانات نستطيع أن نفهم دور الدولة في المذهب الاقتصادي الإسلامي ونؤمن بصحّة إعطائها الصلاحيّات والحقوق المفروضة لها في الإسلام.

٣ ـ المبادئ الرئيسيّة في النظام الاقتصادي الإسلامي:

ويمكننا في استعراض إجمالي للنظام الاقتصادي في الإسلام ومقارنته مع الأنظمة الاقتصاديّة الأُخرى أن نلخّص خطوطه العريضة في المبادئ الرئيسيّة

الثلاثة الآتية :

أ ـ مبدأ الملكيّة المزدوجة.

ب ـ مبدأ الحرّيّة الاقتصاديّة في نطاق محدود.

ج ـ مبدأ العدالة الاجتماعيّة.

أ ـ مبدأ الملكيّة المزدوجة :

يختلف الإسلام عن الرأسماليّة والاشتراكيّة في نوعيّة الملكيّة التي يقرّرها اختلافاً جوهريّاً.

فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالشكل الخاصّ للملكيّة، أي بالملكيّة الخاصّة كقاعدة عامّة، فهو يسمح للأفراد بالملكيّة الخاصّة لمختلف أنواع الثروة في البلاد تبعاً لنشاطاتهم وظروفهم، ولا يعترف بالملكيّة العامّة إلّا حين تفرض الضرورة الاجتماعيّة وتبرهن التجربة على وجوب تأميم هذا المرفق أو ذاك، فتكون هذه الضرورة حالة استثنائيّة يضطرّ المجتمع الرأسمالي على أساسها إلى الخروج عن مبدأ الملكيّة الخاصّة واستثناء مرفق أو ثروة معيّنة من مجالها.

والمجتمع الاشتراكي على العكس تماماً من ذلك، فإنّ الملكيّة الاشتراكيّة فيه هي المبدأ العامّ الذي يطبّق على كلّ أنواع الثروة في البلد، وليست الملكيّة الخاصّة لبعض الثروات في نظره إلّا شذوذاً واستثناء قد يعترف به أحياناً بحكم ضرورة اجتماعيّة قاهرة.

وعلى أساس هاتين النظرتين المتعاكستين للرأسماليّة والاشتراكيّة، يطلق اسم المجتمع الرأسمالي على كلّ مجتمع يؤمن بالملكيّة الخاصّة بوصفها المبدأ الوحيد، وبالتأميم باعتباره استثناءً وعلاجاً لضرورة اجتماعيّة. كما يطلق اسم المجتمع الاشتراكي على كلّ مجتمع يرى أنّ الملكيّة الاشتراكيّة هي المبدأ، ولا يعترف بالملكيّة الخاصّة إلّا في حالات استثنائيّة.

وأمّا النظام الاقتصادي في الإسلام فلا يتّفق مع كلتا النظرتين، ولا يؤمن بأنّ الملكيّة الخاصّة هي وحدها المبدأ، ولا أنّ الملكيّة العامّة هي وحدها المبدأ، بل يقرّر الأشكال المختلفة للملكيّة في وقت واحد، ويضع بذلك مبدأ الملكيّة المزدوجة (الملكيّة ذات الأشكال المتنوّعة) بدلاً من مبدأ الشكل الواحد للملكيّة. فهو يؤمن بالملكيّة الخاصّة والملكيّة العامّة وملكيّة الدولة، ويخصّص لكلّ واحد من هذه الأشكال حقلاً خاصّاً، ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً أو علاجاً مؤقّتاً اقتضته الظروف.

ولهذا كان من الخطأ أن يسمّى المجتمع الإسلامي مجتمعاً رأسماليّاً، وإن سمح بالملكيّة لرأس المال ببعض وسائل الإنتاج، لأنّ الملكيّة الخاصّة ليست عنده هي القاعدة.

كما أنّ من الخطا أن نطلق على المجتمع الإسلامي اسم المجتمع الاشتراكي، وإن أخذ بمبدأ الملكيّة العامّة في بعض الثروات، لأنّ الشكل الاشتراكي للملكيّة ليس هو القاعدة في رأيه.

وكذلك من الخطأ أيضاً أن يعتبر مزاجاً مركّباً من هذا وذاك، لأنّ تنوّع الأشكال الرئيسيّة للملكيّة في المجتمع الإسلامي لا يعني أنّ الإسلام مزج بين المذهبين الرأسمالي والاشتراكي وأخذ من كلّ منهما جانباً، وإنّما يعبّر ذلك التنوّع في أشكال الملكيّة عن تصميم مذهبي أصيل، لنظريّاته[1] الخاصّة التي تناقض النظريّات الخاصّة للرأسماليّة والاشتراكيّة.

وليس هناك أدلّ على صحّة الموقف الإسلامي من الملكيّة القائمة على أساس مبدأ الملكيّة المزدوجة، من واقع التجربتين الرأسماليّة والاشتراكيّة، فإنّ كلتا التجربتين اضطرّتا إلى الاعتراف بالشكل الآخر للملكيّة الذي يتعارض مع

---

(١) في المصدر: «لا نظريّاته»، وقد صحّحنا العبارة وفقاً للمعنى الذي جاء في: اقتصادنا: ٣٢٣.

القاعدة العامّة فيها، لأنّ الواقع برهن على خطأ الفكرة القائلة بالشكل الواحد للملكيّة.

فقد بدأ المجتمع الرأسمالي منذ أمد طويل يأخذ بفكرة التأميم، وينزع عن بعض المرافق إطار الملكيّة الخاصّة. وليست حركة التأميم هذه إلّا اعترافاً ضمنيّاً من المجتمعات الرأسماليّة بعدم جدارة المبدأ الرأسمالي في الملكيّة، ومحاولة لمعالجة ما نجم عن ذلك المبدأ من مضاعفات وتناقضات.

كما أنّ المجتمع الاشتراكي من الناحية الأُخرى وجد نفسه ـ بالرغم من حداثته ـ مضطرّاً إلى الاعتراف بالملكيّة الخاصّة قانونيّاً حيناً وبشكل غير قانوني أحياناً.

ب ـ مبدأ الحرّيّة الاقتصاديّة في نطاق محدود:

وفي هذا المبدأ الثاني نجد أيضاً الاختلاف البارز بين النظام الاقتصادي الإسلامي والنظامين الرأسمالي والاشتراكي. فبينما يمارس الأفراد حرّيّات غير محدودة في ظلّ الاقتصاد الرأسمالي، وبينما يصادر الاقتصاد الاشتراكي حرّيّات الجميع، يقف الإسلام موقفاً وسطاً، فيسمح للأفراد بممارسة حرّيّاتهم ضمن نطاق القيم والمثل واعتبارات العدالة التي يؤمن بها.

والتحديد الإسلامي للحرّيّة الاجتماعيّة في الحقل الاقتصادي على قسمين: أحدهما التحديد الذاتي، الذي ينبع من أعماق النفس، والآخر التحديد الموضوعي الذي يعبّر عن قوّة خارجيّة تحدّد السلوك الاجتماعي وتضبطه.

أمّا التحديد الذاتي: فهو يتكوّن طبيعيّاً في ظلّ التربية الخاصّة التي ينشئ الإسلام عليها الفرد في المجتمع الذي يتحكّم الإسلام في كلّ مرافق حياته، فإنّ للإطارات الفكريّة والروحيّة التي يصوغ الإسلام الشخصيّة الإسلاميّة ضمنها قوّتها المعنويّة الهائلة، وتأثيرها في التحديد ذاتيّاً وطبيعيّاً من الحرّيّة الممنوحة

لأفراد المجتمع الإسلامي، وتوجيهها توجيهاً مهذّباً صالحاً دون أن يشعر الأفراد بسلب شيء من حريّتهم، لأنّ التحديد ينبع من واقعهم الروحي والفكري، فلا يجدون فيه حدّاً لحريّاتهم. ولذلك لم يكن التحديد الذاتي تحديداً قانونيّاً للحريّة في الحقيقة، وإنّما هو عمليّة إنشاء للمحتوى الداخلي للإنسان الحرّ، إنشاءً معنويّاً صالحاً، حيث تؤدّي الحريّة في ظلّه رسالتها الصحيحة.

وقد كان لهذا التحديد الذاتي نتائجه الرائعة في تكوين طبيعة المجتمع الإسلامي. وبالرغم من أنّ التجربة الإسلاميّة الكاملة كانت قصيرة الأمد، فقد آتت ثمارها، وفجّرت في النفس البشريّة إمكاناتها المثاليّة، ومنحتها رصيداً روحيّاً زاخراً بمشاعر العدل والخير والإحسان. وناهيك من نتائج التحديد الذاتي أنّه ظلّ وحده هو الضامن الأساسي لأعمال البرّ والخير في مجتمع المسلمين منذ خسر الإسلام تجربته للحياة، وفقد قيادته السياسيّة وإمامته الاجتماعيّة. وبالرغم من ابتعاد المسلمين عن روح تلك التجربة والقيادة بعداً زمنيّاً وروحيّاً، فقد كان للتحديد الذاتي الذي وضع الإسلام نواته في تجربته الكاملة للحياة دوره الإيجابي الفعّال في ضمان أعمال البرّ والخير، التي تتمثّل في إقدام الملايين من المسلمين بملء حريّتهم على دفع الزكاة وغيرها من حقوق الله، والمساهمة في تحقيق مفاهيم الإسلام عن العدل الاجتماعي.

وأمّا التحديد الموضوعي: فنعني به التحديد الذي يفرض على الفرد في المجتمع الإسلامي من خارج بقوّة الشرع. ويقوم هذا التحديد الموضوعي للحريّة في الإسلام على المبدأ القائل إنّه لا حريّة للشخص فيما يتعارض من ألوان النشاط مع المثل والغايات التي يؤمن الإسلام بضرورتها. وقد تمّ تنفيذ هذا المبدأ في الإسلام بالطريقة التالية:

أوّلاً: كفلت الشريعة في مصادرها العامّة النصّ على المنع عن مجموعة من النشاطات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، المعيقة في نظر الإسلام عن تحقيق المثل

والقيم التي يتبنّاها الإسلام، كالربا والاحتكار وغير ذلك.

ثانياً: وضعت الشريعة مبدأ إشراف وليّ الأمر على النشاط العام، وتدخّل الدولة لحماية المصالح العامّة، وحراستها بالتحديد من حريّات الأفراد، في ما يمارسون من أعمال. وسوف يأتي عند دراسة مسؤوليّات الدولة في الاقتصاد الإسلامي الحديث عن هذا المبدأ[١].

ج ـ مبدأ العدالة الاجتماعيّة:

والمبدأ الثالث هو مبدأ العدالة الاجتماعيّة التي جسّدها الإسلام في ما زوّد به نظام توزيع الثروة في المجتمع الإسلامي من عناصر وضمانات تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة الإسلاميّة.

ويجب أن يكون واضحاً هنا أنّ الإسلام حين تبنّى العدالة الاجتماعيّة لم يأخذ بها بمفهومها التجريدي العام، ولم ينادِ بها بشكل مفتوح لكلّ تفسير، ولا أوكله إلى المجتمعات الإنسانيّة التي تختلف في نظريّتها للعدالة الاجتماعيّة باختلاف أفكارها الحضاريّة ومفاهيمها عن الحياة، وإنّما حدّد الإسلام هذا المفهوم وبلوره في مخطّط اجتماعي معيّن، واستطاع بعد ذلك أن يجسّد هذا التصميم في واقع اجتماعي حيّ تنبض جميع شرايينه وأوردته بالمفهوم الإسلامي للعدالة.

والصورة الإسلاميّة للعدالة الاجتماعيّة تحتوي على جانبين عامّين، لكلّ منهما خطوطه وتفصيلاته: أحدهما التكافل العام، والآخر التوازن الاجتماعي. وفي التكافل والتوازن بمفهومها الإسلامي يوجد المثل الإسلامي للعدالة الاجتماعيّة.

---

(١) يبدو أنّ هذا المقال كتب قبل المقال السابق، ولكنّه نشر بعد نشره.

نظام الإنتاج[1]

إنّ قضيّة الإنتاج الاجتماعي تعني عدّة نقاط جوهريّة يحدّد طبقاً لها الهيكل الاجتماعي العامّ للإنتاج.

فأوّلاً: كيف تنتج السلع؟ وبأيّ طريقة وأُسلوب عملي يتمّ الإنتاج؟

وثانياً: ما هي كميّة ونوع السلع والخدمات المنتجة؟ وبتعبير آخر: كيف تحدّد كميّة النتاج الاجتماعي العام ونوعيّته؟

وثالثاً: لمن تنتج هذه السلع ومن الذين سيجنون ثمار السلع والخدمات؟

وليس من وظيفة المذهب الاقتصادي وحده ـ بالمعنى المحدّد لكلمة المذهب الذي شرحناه في بداية دراستنا[2] ـ الجواب على هذه الأسئلة المتعدّدة، وإنّما يقوم المذهب بنصيب من هذا العبء في حدود صلاحيّاته وضمن الحقل الذي يشتغل فيه، ويترك الجواب على باقي الأسئلة إلى مختلف العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة. ولهذا كان من الضروري للدراسات المذهبيّة أن تميّز بين الجوانب التي تستطيع أن تعالجها وتدخل ضمن اختصاصها، وبين الجوانب الخارجة عن اختصاصها، التي هي من حقّ علم الاقتصاد أو العلوم الطبيعيّة أو غيرها من

---

(١) نشر في مجلّة (الأضواء)، السنة الأُولى، ١٩٦٠ م، العددان (١٣ ـ ١٤).

(٢) أُنظر: اقتصادنا: ٣٦١، وكان المقال الحالي قد أُعدّ ليكون جزءاً من كتاب (اقتصادنا).

الدراسات العلميّة.

والسؤال الأوّل الذي يتعلّق بطريقة الإنتاج ينطوي على جانبين؛ فإنّ طريقة الإنتاج تعني من ناحية: علاقة الإنسان بالطبيعة خلال عمليّات الإنتاج. وتعني من ناحية أُخرى: علاقته بغيره من الأفراد في تلك العمليّات.

فالعامل مثلاً ينتج سلعة بآلة يدويّة، أو بخاريّة، أو بجهاز يتحرّك بطاقة كهربائيّة أو ذريّة، وهذه هي علاقته مع الطبيعة. وهو في عمله الإنتاجي هذا قد يشتغل بأداة إنتاج يملكها شخص آخر قد ارتبط به، واتّفق معه على استخدام الأداة، وتقسيم النتاج بينهما بشكلٍ من الأشكال، وهذه هي علاقته الاجتماعيّة بالأفراد الآخرين. فالناحية الأُولى التي تحدّد علاقة الشخص بالطبيعة خلال الإنتاج وكيفيّة اشتباكه مع الطبيعة في عمله ليست من اختصاص المذهب، وإنّما هي من وظيفة العلوم الطبيعيّة وعلم الاقتصاد؛ فإنّ هذه العلوم هي التي تحدّد للمجتمع كيفيّة إنتاجه، وتكشف له القوانين الكونيّة التي تتحكّم في عناصر الإنتاج، ومواده وتركيباته، والطواحين اليدويّة والبخاريّة والأدوات التي تشتغل على الكهرباء أو الذرّة، تعبيرات ذات درجات متفاوتة عن المستوى العلمي الذي يعيشه المجتمع، والدرجة التي وصل إليها في العلوم الطبيعيّة. كما أنّ قانون الغلّة المتناقصة، وقانون الغلّة المتزايدة، وما إليها من حقائق علم الاقتصاد، والمتّصلة بالإنتاج، تعبّر عن الضوابط الموضوعيّة التي تتحكّم في الإنتاج، وتؤثّر على الطريقة التي يتمّ بها. ولمّا كانت علاقات الإنسان بالطبيعة خلال الإنتاج ذات طابع علمي خالص، فمن الممكن للمجتمعات المتناقضة مذهبيّاً والمؤمنة بوجهات نظر مختلفة في الحياة، أن تتّفق جميعاً من هذه الناحية إذا كانت من الناحية العلميّة في مستويات متكافئة.

وعلى هذا الأساس لم يتدخّل الإسلام في تلك العلاقات وقوانينها الطبيعيّة، لأنّ ذلك خارج عن اختصاصه بوصفه مبدأً عقائديّاً ومنهجاً فكريّاً في

الحياة، وسمح للإنسان أن يواكب في علاقاته الإنتاجيّة مع الطبيعة التطوّرات العلميّة ويستفيد منها.

وأمّا الناحية الثانية من السؤال التي تتّصل بعلاقات الإنسان بغيره من الأفراد خلال عمليّات الإنتاج، فهي الوجه المذهبي من المسألة؛ لأنّ البناء الاجتماعي لهذه العلاقات يرتكز على وجهة نظر المجتمع العامّة إلى الحياة ومفاهيمه عن قيمها، فالأحكام التقديريّة للمذهب هي التي تعالج تلك العلاقات في ضوء مفاهيمه ونظرته الخاصّة. ومردّ هذه العلاقات في الحقيقة إلى نظام التوزيع السائد؛ فإنّ علاقة الأجير بالمالك والعامل بعامل آخر تعني تحديد مراكزهم في التوزيع، فهي علاقات تدرس في نظام التوزيع ضمن أحكام الإجارة والمضاربة والشركة وما إليها، وليس في نظام الإنتاج.

وأمّا السؤال الثاني[1]، فهو يتعلّق بمشكلة التوزيع في نطاقها الرأسمالي المحدود ـ نطاق توزيع الإنتاج على العناصر المشتركة فيه ـ وهذا النطاق يعبّر عن جانب من جوانب التوزيع الإسلامي في مداه الأوسع الذي درسناه في البحوث السابقة.

ونأخذ بعد ذلك السؤال الثالث[2]: ما هي كمّيّة ونوعيّة السلع المنتجة؟

إنّ هذا السؤال في رأينا هو السؤال الجدير بالبحث ضمن نظام الإنتاج في إطار مذهبي، بصفته يعالج نقطة جوهريّة في هذا النظام؛ فإنّ القوانين العلميّة التي تتحكّم في عمليّات الإنتاج وعلاقات الإنسان بالطبيعة تترك فراغاً واسعاً يستطيع الكائن الاجتماعي أن يملأه بالمنتج[3] بالشكل الذي يريده، وأن يستفيد ضمن تلك القوانين من الطاقات الطبيعيّة بالحدود التي يتمّ الاختيار عليها، فقد تجنّد

---

(١) و (٢) في المصدر «الثاني» ثمّ «الثالث»، والصحيح هو العكس.

(٣) في المصدر: «بالمنتج أن يملأه».

تلك الطاقات للسلع الكماليّة، وقد تعبّأ جميعاً لتوفير السلع الضروريّة، وقد يحدّد النتاج بدرجة معيّنة لا يتعدّاها. وهكذا، فإنّ هذه كلّها تقادير للموقف الاجتماعي الذي يمكن أن يقفه المجتمع تجاه الإنتاج، تبعاً لما يتبنّى من أحكام تقديريّة ومفاهيم مذهبيّة.

وفيما يتّصل بهذه التقادير المذهبيّة لقضيّة الإنتاج نقطة اتّفاق واحدة بين الإسلام وغيره من المذاهب الاقتصاديّة التي درسناها سابقاً، وفيه أيضاً كثير من أوجه الاختلاف التي تعكس اختلاف تلك المذاهب فيما ترتكز عليه من مفاهيم وقيم، فالنقطة التي يلتقي عندها الإسلام بشتّى المذاهب الأُخرى وتتّفق عليها المجتمعات المختلفة في كياناتها المذهبيّة، هي زيادة الإنتاج وتنمية القوى المنتجة إلى أقصى حدّ ميسور بأقلّ جهد ممكن؛ فهذه الزيادة الإنتاجيّة غاية تتوخّاها كلّ سياسة اقتصاديّة، مهما كانت طبيعة المذهب الذي تقوم عليه تلك السياسة، وينشط في تحقيقها كلّ مجتمع مهما كان مبدأه وحضارته ومثله العليا في الحياة.

فالإسلام يبدأ قبل كلّ شيء بتحديد موقف الإنسان من الطبيعة التي تحمل في أحشائها كلّ مواد الإنتاج ووسائله، فيخلق فيه وعياً فعّالاً يساعده على أداء رسالته في هذا الكون واستثمار الطبيعة والسيطرة عليها، فليس الإنسان في رأي الإسلام طاقة سلبيّة وكائناً تافهاً تتقاذفه قوى الطبيعة من حوله، وإنّما هو طاقة إيجابيّة بنّاءة، لأنّ الإنسان هو الكائن الذي وضع الله في يده مفاتيح الطبيعة ليستكشف كنوزها ويقوم بعمارتها ويعمل بتسخيرها لخير المجتمع الإنساني ورفاهه؛ قال تعالى: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾[1]، ﴿وسخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه﴾[2]، فالإنسان قد سخّرت له كلّ

---

(١) هود: ٦١.

(٢) الجاثية: ١٣.

وسائل الإنتاج ومواده، وهيّئ لاستعمار الأرض وإعمارها وتـفجير طـاقاتها واستثمارها في إنتاج السلع والطيّبات. والإسلام حين يجعل الإنسان يعي هذه الحقيقة، يدفع به إلى دوره الإيجابي الذي يجب أن يلعبه مع الطبيعة، ويضع بذلك أوّل الأُسس الفكريّة التي يقوم عليها الإنتاج في المجتمع الإسلامي.

ووضع الإسلام بعد ذلك الخطّ العريض للنهج الاجتماعي في الحياة الذي يجعل لزاماً على المجتمع الإسلامي إعداد أكبر نصيب ممكن من مختلف القوى التي تتفاضل بموجبها المجتمعات البشريّة، ويكتسب بسببها المجتمع الإسلامي مزيداً من الهيبة والحصانة ضدّ المجتمعات الأُخرى الكافرة: ﴿ وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة ﴾[1]. فكلّ قوّة تدخل في هذا الحساب، وتعتبر رصيداً للمجتمع الإسلامي في صراعه المبدئي مع خصومه، فمن الواجب تنميتها واكتساب أكبر نصيب ممكن منها. ومن الواضح أنّ القوى المنتجة في المجتمع من أهمّ القوى الماديّة التي يعتمد عليها كلّ مجتمع في تعزيز كيانه، ويرصدها للتخلّص من شرّ أعدائه أو فرض كلمته المبدئيّة عليهم. وإذا كانت القوى المنتجة داخلة إلى حدٍّ ما في الخطّ العريض الذي وضعه الإسلام، أصبح من نتيجة ذلك أنّ تنمية قوى الإنتاج التي تؤدّي إلى قوّة المجتمع وتعزيز موقفه، مبدأً يجب اتّخاذ كلّ الوسائل المباحة شرعاً للوصول إليه.

وقد شجّع الإسلام لأجل هذا عناصر الإنتاج المختلفة، من عمل ورأس مال، وأكّد على أهمّيتها وفقاً لنظرته إلى الإنتاج؛ فحثّ على العمل مثلاً بوصفه عنصراً أساسيّاً في الإنتاج، وأعطى العمل مفهومه الصحيح، وجاء على أساس ذلك بأخلاق وقيم خلقيّة جديدة للعمل والعامل، وطرد من ذهنيّة المجتمع الأفكار التي كان يضجّ بها الواقع الجاهلي للإنسانيّة، تلك الأفكار التي كانت تعتبر العمل

---

(١) الأنفال: ٦٠.

لوناً من ألوان الهوان والعار التي يترفّع عنها الخيار والوجهاء؛ فأصبح العمل في ظلّ الإسلام ليس فقط وسيلة من الوسائل المادّيّة لضمان الحاجات وإشباعها، وإنّما هو عبادة وشرف ووسيلة من وسائل القربى إلى الله تعالى والظفر بحبّه، حتّى أنّ رسول الله ﷺ يهوي على يد مجهدة من العمل فيقبّلها ويقول عنها: «تلك يد يحبّها الله ورسوله»[١]، وإنّ: «من أمسى كالّاً من عمل [يديه] أمسى مغفوراً له»[٢].

كما أنّ من ألوان تشجيع الإسلام لرأس المال واهتمامه به بوصفه عنصراً آخر للإنتاج، أنّه فرّق بين الإنفاق الإنتاجي والإنفاق الاستهلاكي، مفضّلاً الإنفاق الإنتاجي، حتّى روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «من باع داراً أو عقاراً فلم يجعل ثمنها في [مثلها] كان قميناً ألّا يبارك الله له فيه»[٣]، إلى غير ذلك من ألوان التوجيه التي تكشف بوضوح موقف الإسلام من الإنتاج، ونظرته إليه، واهتمامه بتشجيعه وتحسينه، والارتفاع بمستواه.

وإلى هنا تتّفق وجهة نظر الإسلام في الإنتاج مع وجهات نظر المذاهب الاقتصاديّة الأُخرى، التي تجمع مبدئيّاً على أنّ تنمية الإنتاج هدف يجب أن تعمل الدولة لتحقيقه، وتضع برنامجها الاقتصادي على هذا الأساس، ثمّ تبدأ وجهة النظر الإسلاميّة تتميّز عن المذاهب الأُخرى وتتناقض معها حين تثار مشاكل

---

(١) أنظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة ٢: ٢٦٩؛ الإصابة في تمييز الصحابة ٣: ٨٦؛ تاريخ بغداد ٧: ٣٤٢، وفيها: «هذه يدٌ لا تمسّها النار». وفي المبسوط للسرخسي ٣٠: ٢٤٥: «كفّان يحبّهما الله». وقد ذهب الأكثر إلى أنّ الحديث من الموضوعات (أُنظر: الموضوعات ٢: ١٥٩؛ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ١: ١٥١).

(٢) المعجم الأوسط ٧: ٢٨٩.

(٣) أُنظر مثلاً: عوالي اللآلئ ١: ١٠٨، وفيه بدل «كان قميناً ألّا...»: «لم يبارك الله له في ثمنها أو قال: لم يبارك له فيها».

جديدة حول تحديد موقف المجتمع من الإنتاج، أو مكانة الإنتاج من المجتمع.

فمثلاً لماذا يعمل المجتمع لتنمية الإنتاج وما الذي يتوخّاه من وراء ذلك؟ وكيف يعمل وينفّذ برنامجه الخاص؟

إنّ هذه الأسئلة يختلف الإسلام في الجواب عليها عن الرأسماليّة والاشتراكيّة، وفقاً للفوارق الرئيسيّة بين الأُسس الفكريّة لتلك المذاهب والمجتمعات المتناقضة في ذاتيّاتها المذهبيّة والحضاريّة؛ فهي بالرغم من اتّفاقها كلّ الاتّفاق على ضرورة تنمية الإنتاج، نجد أنّها تتناقض فيما بينها لدى تحليلها للمشاكل التي أثارتها الأسئلة آنفة الذكر.

فالقوى المنتجة في حساب المذهب الاشتراكي وفي رأي المجتمع الذي يؤمن بمنهجه العام في الحياة هي القوّة الرئيسيّة التي تتطوّر وتنمو تبعاً لتطوّرها ونموّها الإنسانيّة نفسها، في أفكارها وعلائقها الاجتماعيّة وأنظمتها، فليس نموّ الإنتاج شيئاً قد يسعى إليه الإنسان أو المجتمع الإنساني وقد لا يسعى طبقاً لأهدافه الخاصّة، بل هو الشيء الذي يصنع الإنسان والتاريخ الإنساني نفسه، ويفرض وجوده عليه فرضاً؛ فسير المجتمع نحو إنتاج أوفر وقوى منتجة أضخم تعبير عن قانون طبيعي لا محيد للمجتمع البشري عن الخضوع له، مهما اتّخذ القانون من تعابير ومدلولات ثانويّة في الوعي الإنساني، وليس شيئاً مقصوداً من الإنسانيّة بوعي لكي نفتّش عن سبب أعمق لهذا العمل الواعي المقصود.

وأمّا المذهب الرأسمالي، ففي عقيدته أنّ الوفرة الإنتاجيّة هي الغاية التي يستهدفها النظام الرأسمالي من وراء تبنّيه للحريّات الاقتصاديّة، بوصفها أداة اجتماعيّة لدفع عجلة الإنتاج إلى الأمام، والسير به في اتّجاه تصاعدي. وهو يستسيغ في سبيل تحقيق هذا الهدف أن تجرّد الحريّة من كلّ المسؤوليّات الخلقيّة والإطارات التي تحدّدها، اعتقاداً منه بأنّ ذلك هو السبيل لاعتصار كلّ المواهب

والإمكانات التي تمكّن تعبئتها لقضيّة الإنتاج. فتكامل الإنتاج هو غاية الشوط الاجتماعي في كلّ من المذهب الاشتراكي والمذهب الرأسمالي، التي يستباح في سبيلها كلّ الوسائل، ولكن مع فارق بين المذهبين؛ وهو أنّ الرأسماليّة تعتبرها غاية إنسانيّة وضع النظام الرأسمالي بوعي لأجل تحقيقها، وأمّا الاشتراكيّة فتؤمن بأنّ القوى المنتجة المتنامية هي القوّة الحقيقيّة التي تضع من وراء الستار وبشكل طبيعي النظام القادر على مواكبتها في تطوّرها المتصاعد، مهما اتّخذ هذا النظام من ألوان أو غايات ظاهريّة في نظر الأفراد الذين يساهمون في عمليّات الإنتاج. ولهذا كان إيمان الاشتراكيّة بتكامل الإنتاج ـ كغاية أساسيّة ـ قائماً على أساس ماديّتها التاريخيّة، ومفاهيمها عن التاريخ، وعن الدور الرئيسي الذي تلعبه وسائل الإنتاج فيه. وعلى العكس من ذلك إيمان الرأسماليّة بتكامل الإنتاج وتنميته كغاية؛ فإنّه ليس وليد مفهوم علمي معيّن عن التاريخ والمجتمع، وإنّما هو وليد مفاهيمها الخلقيّة عن السعادة التي يجب أن يسعى الإنسان إلى تحقيقها؛ فهي لا تتجاوز في رأي الرأسماليّة حدود الواقع المحسوس المتجسّد في الإنتاج بمختلف ألوانه، ولمّا كان هذا الواقع المحدود هو المجال الرئيسي للسعادة، وكانت الوفرة الإنتاجيّة تعني ارتفاع مستوى هذا الواقع، وإشاعة الرفاه والرخاء فيه، ينتج عن ذلك أنّ نموّ الإنتاج هو الهدف الأصيل الذي يجسّد السعادة الإنسانيّة في نموّها وتكاملها.

فالعمل الاجتماعي لتنمية الإنتاج قانون حتمي لتاريخ الإنسانيّة في المفهوم الاشتراكي، وتقدير للموقف على ضوء مفهوم معيّن عن الحياة والسعادة في المفهوم الرأسمالي[١].

---

(١) جاء في ذيل المقال: «لم يكمل البحث».

ملكيّة النبي ﷺ والإمام عليه السلام[1]

توجد في القرآن الكريم عدّة نصوص تتعلّق بالأموال التي يملكها النبيّ والإمام باعتبار المنصب الإلهي الذي يشغلانه.

فهناك نصٌّ في الأنفال وهو قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنْفَالِ قُلِ الأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾[2].

ونصٌّ آخر في الفيء، وهو قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلاَ رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾[3].

---

(١) نشر في مجلّة (الأضواء)، السنة الرابعة، العدد (١٠)، تموّز / ١٩٦٤ م.

(٢) الأنفال: ١.

(٣) الحشر: ٦ ـ ٧.

ونصٌّ ثالثٌ في الخمس، وهو قوله تعالى: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾[١].

والأنفال كما حدّدت في الروايات هي مجموعة الأموال التي منحت الشريعة ملكيّتها للنبي والإمام باعتبار المنصب لا الشخص، وقد فصّلت أنواع هذه الأموال في الروايات:

ففي رواية إسحاق بن عمّار قال: سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن الأنفال فقال: «هي القرى التي خربت وانجلى أهلها فهي لله وللرسول وما كان للملوك فهو للإمام، وما كان من الأرض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب. وكلُّ أرضٍ لا ربَّ لها، والمعادن منها. ومن مات وليس له مولى فماله من الأنفال»[٢].

والفيء نوعٌ من الأنفال، لأنّه عبارة عن الغنائم التي حصل عليها المسلمون من الكفّار بدون قتال نتيجةً لاستسلامهم، وهو لهذا يكون ملكاً للنبي والإمام كسائر أنواع الأنفال.

غير أنّ النصَّ القرآني في سورة الحشر استعرض مصرف الفيء، حيث نفى في الآية الأولى اختصاص المقاتلين به لأنّه لم يوجف عليه بخيلٍ ولا ركاب، وأثبت في الآية الثانية أنّه ﴿ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾. وهذا لا يعني أنّ الفيء ملكٌ لهذه الجهات لكي يكون معارضاً مع الحكم بملكيّة النبي للأنفال بما فيه الفيء، فإنّه لا تنافي بين كون النبي هو المالك باعتبار المنصب، وكون المصالح المرتبطة بتلك الجهات هي المصرف. فالآية

---

(١) الأنفال: ٤١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٣١ ـ ٥٣٢، الباب الأوّل من أبواب الأنفال وما يختصّ بالإمام، الحديث ٢٠.

بصدد بيان المصرف، كآية الزكاة ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ﴾[١]، وليست بصدد بيان المالك.

وهكذا يستخلص من مجموع آيتي الأنفال والحشر تحديد المالك وتحديد المصرف.

ونحن نرجّح هذا في تفسير آية الفيء، إذ نستظهر وحدة الموضوع في الآيتين المتعاقبتين، خصوصاً مع عدم تكرار (الواو) في صدر الآية الثانية. وأمّا ما ورد من أنّ الآية الأُولى واردة في الفيء والثانية واردة في خمس الغنيمة، فهو ضعيف السند، ولهذا لا يُمكن الاعتماد عليه[٢].

ويظهر من بعض الروايات تنزيل الأنفال منزلة الفيء في الأحكام: فقد جاء في رواية الحلبي أنّ «الأنفال مثل ذلك هو بمنزلته»[٣]، فإذا ثبت في الآية ما هو مصرف الفيء باعتباره فيئاً بعد إلغاء خصوصيّة أهل القرى، فيثبت التنزيل كون ذلك مصرفاً للأنفال بشكل عام.

وبذلك نعرف أنّ الأنفال حين حدّد له المصرف المذكور في آية الحشر أُريد به أن يكون أحد الأدوات الفعّالة للضمان الاجتماعي وإيجاد التوازن العام بمفهومه الإسلامي، والحيلولة دون التناقضات الصارخة في التوزيع.

---

(١) التوبة: ٦٠.

(٢) راجع: تهذيب الأحكام ٤: ١٣٤، الحديث ١٠؛ وسائل الشيعة ٩: ٥٢٧، الباب الأوّل من أبواب الأنفال وما يختصّ بالإمام، الحديث ١٢.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٣؛ وسائل الشيعة ٩: ٥٢٧، الباب الأوّل من أبواب الأنفال وما يختصّ بالإمام، الحديث ١١.

الفهم الاجتماعي للنصّ في (فقه الإمام الصادق عليه السلام)[1]

أكبر الظنّ أنّها أوّل مرّة أقرأ فيها لفقيه إسلامي، من مدرسة الإمام الصادق عليه السلام أوسع نظريّة لعنصر الفهم الاجتماعي للنصّ، يعالج فيها بدقّة وعمق الفرق بين المدلول اللغوي ـ اللفظي ـ للنصّ، والمدلول الاجتماعي، ويحدّد للمدلول الاجتماعي حدوده المشروعة.

وبالرغم من أنّ الفقهاء ـ في ممارستهم للعمل الفقهي ومجالات الاستنباط من النصّ ـ يدخلون عنصر الفهم الاجتماعي ويعتمدون عليه في فهم الدليل، إلى جانب العنصر الآخر الذي يمثّل الجانب اللفظي من الدلالة، غير أنّهم لا يبرزون في الغالب الجانب اللفظي من عمليّة فهم الدليل، والجانب الاجتماعي بوصفهما جانبين متميّزين لكلّ منهما ملاكه وحدوده، بل يبرز الجانبان في مجالات تطبيقهم مزدوجين وتحت اسم واحد وهو الظهور.

كانت هذه المرّة الأُولى التي قرأت فيها ذلك عن عنصر الفهم الاجتماعي للنصّ، هي حين قرأت بعض أجزاء الكتاب المجدّد الخالد «فقه الإمام الصادق» الذي وضعه شيخنا الحجّة الكبير الشيخ «محمّد جواد مغنية» الذي حصل الفقه

---

(١) نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الأُولى ١٩٦٧ م، العدد (٣).

الجعفري على يده في هذا الكتاب المبدع على صورة رائعة في الأُسلوب والتعبير والبيان.

فقد قرأت في هذا الكتاب الجليل التأكيد على عنصر الجانب الاجتماعي من فهم الدليل والتمييز بينه وبين الجانب اللفظي الخالص في مواضع عديدة منه.

ولكي نشرح فكرة الكتاب عن الفهم الاجتماعي للنصّ ونعرف محتوى هذا الفهم ودوره في استنباط الحكم من النصّ، يجب أن نتحدّث في البداية عن الظهور.

حجّيّة الظهور:

من الأُمور المتّفق عليها بصورة مبدئيّة في علم الأُصول، المبدأ القائل بحجّيّة الظهور، وهو المبدأ الذي يحتّم أن نفسّر كلّ خطاب شرعي على ضوء ظهوره ما لم توجد قرينة على الخلاف. والظهور ـ كما تقرّره البحوث الأُصوليّة التي تدرس هذا المبدأ ـ عبارة عن درجة خاصّة من دلالة الكلام، وهي الدرجة التي تجعل المعنى الذي نشير إليه ظاهراً من الكلام وأكثر انسجاماً معه من أيّ معنىً آخر. فاللفظ قد يصلح للتعبير عن عدد من المعاني ولكنّه يظلّ ظاهراً في معنى خاصّ من تلك المعاني، كلفظ الأسد قد تستخدمه للتعبير عن الحيوان المفترس، فتقول: الأسد ملك الغابة، وقد تستخدمه للتعبير عن شجاعة الإنسان، فتقول: هذا الإنسان أسد. ولكنّ كلمة الأسد حين ينظر إليها بصورة منفصلة عن القرائن الخاصّة نجد أنّها ظاهرة في المعنى الأوّل؛ لأنّ كلمة الأسد بطبيعتها اللغويّة تدلّ على الحيوان المفترس بدرجة أكبر من دلالتها على الإنسان الشجاع، الأمر الذي يجعل من الحيوان المفترس أكثر المعاني انسجاماً معها، وهو معنى الظهور.

تنويع الظهور :

والظهور ـ الذي يمثّل كما عرفنا درجة معيّنة من دلالة اللفظ على المعنى ـ يعتبر حصيلة نوعين من الدلالات :

الأوّل : الدلالات اللفظيّة الوضعيّة ، أي الدلالات الناتجة عن الوضع في اللغة ، فكلمة الأسد إنّما كانت ظاهرة في الحيوان المفترس دون الإنسان الشجاع لأنّها موضوعة للدلالة على ذلك المعنى .

الثاني : الدلالات اللفظيّة السياقيّة ، أي الدلالات الناتجة عن سياق الحديث وطريقة التعبير ، فحين يقول الآمر مثلاً : اغتسل غسل الجمعة لأنّك تثاب على ذلك ، نعرف أنّ غسل الجمعة مستحبّ وليس واجباً ، وأنّ الأمر أمر ندب لا أمر إلزام نظراً إلى الطريقة التي اتّبعها الآمر في الترغيب في غسل الجمعة ، إذ رغّب فيه عن طريق ما يؤدّي إليه من الثواب ، وهذا السياق من الترغيب يدلّ على الاستحباب ، بالرغم من أنّ الواجب فيه ثواب أيضاً ، غير أنّ الغسل لو كان واجباً لكان الأولى تبديل السياق واستعمال طريقة التخويف من العقاب بدلاً عن الترغيب في الثواب . فالدلالة هنا دلالة سياقيّة ، وظهور الكلام في الاستحباب يقوم على أساس هذه الدلالة السياقيّة .

ومن مجموع الدلالات السياقيّة والوضعيّة يتكوّن الظهور اللفظي للنفس ويتحدّد معناه المنسجم مع تلك الدلالات .

أمّا أنّ هذه الدلالات الوضعيّة والسياقيّة كيف تنشأ وتتكوّن ؟ وما هي العلاقات المتبادلة بينها ؟ وكيف نثبت ونعيّن نوع الدلالات الوضعيّة والسياقيّة لكلّ كلام ؟ وهل يمكن أن يتّخذ كلّ فرد إطاره اللغوي الخاصّ مقياساً لتعيين تلك الدلالات أو لا بدّ من اتّخاذ الإطار اللغوي العامّ مقياساً لذلك ؟ وإذا كان الإطار

اللغوي العام هو المقياس فأيّ إطار عامّ هذا؟ هل هو الإطار اللغوي العامّ في عصر صدور النصّ، أو يكفي الرجوع إلى الإطار اللغوي العامّ المعاصر، بالرغم من تطوّر اللغة وحركتها؟

كلّ هذه الأسئلة وغيرها تدرس في حدود متطلّبات عمليّة الاستنباط في البحث الأُصولي المرتبط بحجّيّة الظهور، ولا نريد الآن إلّا إعطاء فكرة موجزة عن الظهور اللفظي بالقدر الذي قدّمناه، لنعرف الجانب اللفظي واللغوي من عمليّة فهم النصّ، ولكي نصل إلى الجانب الجديد الذي يعالجه كتاب «فقه الإمام الصادق» وهو الجانب الاجتماعي من هذه العمليّة.

الجانب الاجتماعي من فهم النصّ:

والسؤال الذي يجب أن نطرحه بهذا الصدد هو هذا: هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النصّ إلى المعنى النهائي له بكلّ حدوده، إذا أحصى الدلالات اللفظيّة من وضعيّة وسياقيّة، واستوعب المعطى اللغوي للنصّ؟

والجواب بالإيجاب والنفي معاً، فالجواب بالإيجاب إذا افترضنا أنّ هذا الشخص الذي يحاول فهم النصّ الشرعي إنسان لغوي فحسب، أي إنسان تلقّن اللغة وحياً وإلهاماً، فهو يعرف اللغة ودلالات الألفاظ الوضعيّة والسياقيّة، وليست له أيّ خبرة من نوع آخر، فإنّ هذا الإنسان اللغوي الذي لا توجد له خبرة سوى الخبرة اللغويّة سوف ينتهي عمله في فهم النصّ عند جمع الدلالات الوضعيّة والسياقيّة وتحديد الظهور اللفظي على أساسها.

والجواب بالنفي إذا كان الشخص الذي يحاول فهم النصّ قد عاش الحياة الاجتماعيّة مع سائر العقلاء من أفراد نوعه في مختلف المجالات الحياتيّة، فإنّ الأفراد الذين يعيشون حياة اجتماعيّة من هذا القبيل تتكوّن لديهم خبرة مشتركة

وذهنيّة موحّدة، إلى جانب ما يتميّز به كلّ فرد من خبرات واتّجاهات، وتلك الخبرة المشتركة والذهنيّة الموحّدة تشكّل أساساً لمرتكزات عامّة وذوق مشترك في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعي والتقنيني، والمرتكزات العامّة والذوق المشترك في المجال التشريعي والتقنيني هو ما يطلق عليه الفقهاء في الفقه اسم مناسبات الحكم والموضوع.

فيقولون ـ مثلاً ـ: إنّ الدليل إذا دلّ على أنّ من حاز ماءً من النهر أو خشباً من الغابة ملكه، نفهم منه أنّ كلّ من حاز شيئاً من الثروات الطبيعيّة الخام ملكه، دون فرق بين الماء والخشب وغيرها؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع لا تسمح بجعل موضوع الحكم محصوراً في نطاق الخشب والماء فحسب.

مثال آخر إذا جاءت الرواية في ثوب أصابه ماء متنجّس وأمرت بغسل الثوب، نعرف أنّ الماء المتنجّس إذا أصاب شيئاً نجّسه، سواء أصاب الثوب أو شيئاً آخر؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الذهنيّة العرفيّة العامّة لا تقبل أنّ تنجيس الماء المتنجّس خاصّ بالثوب، فالثوب يعتبر في الرواية قد جاء على سبيل المثال لا التحديد.

ومناسبات الحكم والموضوع هذه هي في الواقع تعبير آخر عن ذهنيّة موحّدة، وارتكاز تشريعي عامّ على ضوئه يحكم الفقيه بأنّ الشيء الذي يناسب أن يكون موضوعاً للتملّك بالحيازة أو للتنجّس بالماء المتنجّس أوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصيغة اللفظيّة، وهذا هو ما نعنيه بالفهم الاجتماعي للنصّ.

وهكذا نعرف أنّ الفهم الاجتماعي للنصّ معناه فهم النصّ على ضوء ارتكاز عامّ يشترك فيه الأفراد نتيجة لخبرة عامّة وذوق موحّد، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي للنصّ الذي يعني تحديد الدلالات الوضعيّة والسياقيّة للكلام.

ويأتي دور الفهم الاجتماعي للنصّ حين ينتهي دور الفهم اللفظي واللغوي له، فإنّ الفقيه في الدرجة الأُولى يحدّد المعطى اللغوي واللفظي للنصّ، ثمّ بعد أن يعرف معنى اللفظ يسلّط عليه الارتكاز الاجتماعي ويدرس المعنى بالذهنيّة الاجتماعيّة المشتركة «مناسبات الحكم والموضوع» فيظهر له من النصّ أشياء جديدة، لم تكن تبدو على مستوى الدرجة الأُولى في حدود الفهم اللغوي للفظه، ففي حدود الفهم اللفظي للصيغة القائلة: إذا حزت خشباً أو ماء ملكته، أو الصيغة القائلة: اغسل ثوبك إذا أصابه ماء متنجّس لا تفهم إلّا حكم حيازة الخشب والماء وحكم الثوب إذا أصابه ماء متنجّس، ولكنّ الصيغة على أساس الفهم الاجتماعي لها والأخذ بـ«مناسبات الحكم والموضوع» تكتسب ظهوراً في تعميم الحكم واتّخاذ الخشب والماء في الصيغة الأُولى، والثوب في الصيغة الثانية مجرّد مثال للحكم العامّ.

وقد جاء في كتاب «فقه الإمام الصادق» قاعدة تعيّن حدود الفهم الاجتماعي الذي يجوز في رأي «العلّامة مغنية» الاعتماد عليه في استنباط الحكم من النصّ وتتلخّص القاعدة فيما يلي:

إذا كان النصّ مرتبطاً بالعبادات فيجب فهمه على أساس لغوي ولفظي فقط، ولا يجوز أن يفهم على أساس ارتكاز اجتماعي مسبق.

فإذا جاء مثلاً، أنّ من شكّ في عدد ركعات صلاة المغرب بطلت صلاته لا يمكننا أن نعمّم الحكم لصلاة الظهر مثلاً؛ لأنّ إبطال الشكّ للصلاة أمر مرتبط بالعبادة، ونظام العبادات نظام غيبي لا تحكم عليه الارتكازات الاجتماعيّة ولا صلة لها به، وأمّا إذا كان النصّ مرتبطاً بمجال حياتي اجتماعي من قبيل المعاملات فيجيء دور الفهم الاجتماعي للنصّ؛ لأنّ للناس في هذا المجال ارتكازهم المشترك وذهنيّتهم التي حدّدتها الخبرة والتعايش. فإذا وجد إلى

جانب النصّ ارتكاز عامّ بديهي يضع للحكم حدوداً أوسع أو أضيق وفقاً لما يفهمه هذا الارتكاز من مصالح ومناسبات، أمكن الأخذ بالحدود التي يحدّدها الارتكاز وهو معنى الفهم الاجتماعي للنصّ وتحكيم مناسبات الحكم والموضوع.

أمّا المبرّر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النصّ فهو نفس مبدأ حجّيّة الظهور؛ لأنّ هذا الارتكاز يكسب النصّ ظهوراً في المعنى الذي يتّفق معه، وهذا الظهور حجّة لدى العقلاء كالظهور اللغوي؛ لأنّ المتكلّم بوصفه فرداً لغويّاً يفهم كلامه فهماً لغويّاً، وبوصفه فرداً اجتماعيّاً يفهم كلامه فهماً اجتماعيّاً، وقد أمضى الشارع هذه الطريقة في الفهم.

وتظلّ هناك أسئلة يجب أن تدرس في مجال أوسع، من قبيل ما هو مدى العموميّة التي يجب توفّرها في الارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع، لكي تكتسب هذه المناسبات القدرة على التحكيم في فهم النصّ؟ وكيف نستفيد من الارتكاز الاجتماعي مع أنّ الارتكاز ليس ثابتاً بل هو مختلف تبعاً للظروف الفكريّة والاجتماعيّة؟

الفهم الاجتماعي للنصّ والقياس:

وعلى ضوء ما تقدّم يمكننا أن نميّز بين الفهم الاجتماعي للنصّ والقياس الذي ثبتت حرمته في الفقه الجعفري، فإنّ الفهم الاجتماعي للنصّ لا يعدو أن يكون عملاً بظهور الدليل، وحين نعمّم الحكم مثلاً ـ لغير ما ذكر في النصّ ـ لا نريد بذلك أن نقيس غير المنصوص على المنصوص، بل نستند في التعميم إلى الارتكاز الذي يشكّل قرينة على أنّ ما ذكر في النصّ إنّما جاء على سبيل المثال، فيكون الدليل نفسه ظاهراً في الحكم العامّ.

المشكلة التي تحلّ على هذا الضوء :

وبالرغم من أنّي أتحدّث الآن عن الفهم الاجتماعي للنصّ بتحفّظ فإنّي أُؤمن أنّ القاعدة التي وضعها شيخنا الحجّة المحقّق « مغنية » لهذا الفهم الاجتماعي تحلّ مشكلة كبيرة في الفقه ، وهذه المشكلة هي : أنّ كثيراً من الأحكام بيّنت عن طريق الجواب على أسئلة الرواة ولم تبيّن بصورة ابتدائيّة وبلغة تقنينيّة ، والرواة إنّما يسألون في الغالب عن الحالات الخاصّة التي يحتاجون إلى معرفة حكمها ، فيجيء الجواب وفقاً لحدود السؤال مبيّناً للحكم في الحالة المسؤول عنها ، فإذا اقتصرنا في استنباط الحكم من النصّ على الفهم اللغوي فحسب ، كان معنى ذلك أن نجعل تلك الأحكام في أكثر الأحيان وقفاً على الحالات الخاصّة التي مني بها السائل في حياته العمليّة وأبرزها في سؤاله ، مع أنّنا قد نكون واثقين بأنّ بيان الأحكام على تلك الحالات الخاصّة لم يكن في جميع الموارد نتيجة لاختصاصها بها ، وإنّما نشأ عن اختصاص السؤال بتلك الحالات ، وأمّا إذا فهمنا النصّ فهماً اجتماعيّاً فسوف نكون أقرب إلى واقع الحدود المحتملة لتلك الأحكام .

الرسالة الفكريّة والقيادة(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة على أشرف أنبيائه وآله الطاهرين.

إنّ الأُمّة أيّها الأعزّاء ـ أيّة أُمّة ـ توجد نتيجةً لاستخراج عاملين: عامل الفكرة البنّاءة وعامل القيادة الرشيدة. وبقدر ما تحمل الفكرة من طاقات البناء وتجسّد القيادة من روح الفكرة، تنمو الأُمّة وتشتدّ. وبقدر ما تتّصف به الفكرة الرساليّة من رحابة أُفق وإنسانيّة في المفاهيم، وما يتوفّر في القيادة من سعة قلب وموضوعيّة في العمل، تمتدّ الأُمّة وتتّحد أبعادها.

فالفكرة الرساليّة والقيادة هما إذن القاعدة الأُولى لوجود الأُمّة وتحديد أبعادها المكانيّة والزمانيّة.

ونحن نملك هذه القاعدة لوجودنا بكلا حدّيها الفكري والقيادي، فالفكرة الرساليّة هي الإسلام الذي وضع للأُمّة بذرتها الروحيّة والنظريّة وأعطاها مقوّماتها الفكريّة.

وعامل القيادة تمثّل في أبطال الرسالة كالحسين عليه السلام وغيره من تلامذة

(١) نشر في مجلّة (الأضواء)، السنة الخامسة، العدد (٦ ـ ٧)، رمضان ـ شوّال / ١٣٨٤ هـ.

القائد الأعظم رسول الله ﷺ الذين وضعوا للأُمّة بذرتها البشريّة وحدّدوا لها الطريق وجسّدوا الفكرة وأناروا الدرب وزوّدوا الأُمّة برصيدها من المثل والتضحيات.

وإذا كانت الأُمّة تولد بمولد الفكرة الرساليّة ومولد القيادة التي تجسّد الفكرة، فمن الطبيعي أن تحتفل أُمّتنا الإسلاميّة العظيمة بيومٍ كهذا اليوم المبارك، لأنّ مولد الحسين وأبي الحسين يحمل معنىً من معاني مولد الأُمّة.

وإذا كان يوم المبعث هو يوم مولد الفكرة التي تمخضت عنها السماء متمثّلةً في رسالة الإسلام الكبرى، فإنّ أيّام الميلاد المباركة هي التي قدّمت للرسالة قادتها الميامين، وأكملت بذلك القاعدة الأساسيّة في وجود الأُمّة، فامتزجت الفكرة بالقيادة وأسفر ذلك عن أُمّة هي خيرُ أُمّة أُخرجت للناس.

وهكذا نجد أنفسنا مشدودين إلى هذه الذكريات المباركة ومرتبطين بها ارتباط حياة، لأنّها ذكريات وجودنا الأكبر كأُمّة تحت الشمس تحمل لواء الإسلام ومشعل التوحيد وتحمي كلمة السماء على وجه الأرض.

فذكرى الحسين عليه السلام في مولده أو شهادته أو ملحمة حياته الكبرى ليست بالنسبة إلينا مجرّد استرجاع لماضٍ مجيد، وإنّما تعبّر عن جزءٍ من القاعدة التي يبتني عليها وجود الأُمّة، فالأُمّة إذ تحتفل بذكريات الحسين وعلي عليهما السلام أو بسائر ذكريات الإسلام، إنّما تؤكّد وجودها كأُمّة واعتنائها بكلّ المقوّمات الأساسيّة لهذا الوجود.

وعلى هذا الأساس ندرك أنّ كلّ محاولة لتعميق ربط الأُمّة بمصادر وجودها الرساليّة والقياديّة وشدّها إلى رسالتها الإسلاميّة الكبرى وقادتها الميامين هي في الحقيقة عملٌ في سبيل وجود الأُمّة بالذات. وكلّ محاولة

تستهدف تبعيد الأُمّة عن الإسلام أو قادته الميامين في أيّ مجالٍ من مجالات الحياة الفكريّة والعمليّة هي في الحقيقة مؤامرة على وجود الأُمّة ومحاولة لسرقة مقوّماتها الأساسيّة منها وتعريتها عن مبرّرات وجودها كأُمّة تحت الشمس.

وعلى هذا الأساس أيضاً نعرف أنّ إصرار الأُمّة المتمثّل في إرادتكم أيّتها الجماهير المؤمنة على اختيار طريق الإسلام في كلّ مجالات الحياة الاعتقاديّة والاجتماعيّة والانطلاق في نفس اتّجاه القيادة الكبرى التي جسّدها الحسين وأبو الحسين عليهما السلام. إنّ هذا الإصرار إنّما يعبّر عن إدراك الأُمّة أنّ هذا هو الطريق الوحيد لمواصلة وجودها وأصالتها والحصول على سعادة دنياها وآخرتها.

ومن خلال هذا الترابط الجذري الذي يشدّ الأُمّة إلى رسالتها الإسلاميّة وقيادتها الرائدة، يمكنكم أن تعرفوا أيّها الإخوة حقيقة الدور الذي تمارسه حوزة الإسلام الكبرى هنا في النجف، حوزة الإمام جعفر بن محمّد عليه السلام التي نذرت نفسها خلال ألف عام تقريباً من تاريخها المجيد لتذكير الأُمّة دائماً بمقوّمات وجودها وربطها برسالتها المقدّسة والتضحية في سبيل مصالحها الحقيقيّة والكشف عن مؤامرات أعدائها والإعلان عن كلمة الإسلام دائماً وفي كلّ حين.

فهذه الحوزة الكبرى أيّها الإخوة هي التي تسهر على حماية رسالتكم، وهي التي تعبّر عن آلامكم وآمالكم الحقيقيّة، وهي التي تضع طاقاتها في سبيل خيركم وسعادتكم، وهي التي تحدّد لكم طريق الإسلام الواضح في كلّ مجالات الحياة التي يغني المسلمين عن استجداء الأفكار والأنظمة من معسكر الشرق أو الغرب والتطواف على موائد الرأسماليّة وغيرها من المذاهب الاجتماعيّة التي يرفضها الإسلام ويقدّم البديل الأفضل عنها متمثّلاً في نظامه الاقتصادي والاجتماعي وطريقته في تنظيم الفرد والمجتمع التي تشمل جميع مناحي الحياة.

إنّ هذه الحوزة هي همزة الوصل بين الأُمّة ورسالتها الكبرى، وأيّ محاولة لتفتيت هذه الحوزة أو القضاء عليها يعني قطع همزة الوصل وفصل الأُمّة عن رسالتها الكبرى، وبالتالي مقوّمات وجودها.

فبحرمة هذه الذكرى الشريفة وصاحبها العظيم صلوات الله عليه، [نسأل الله] أن يحقّق إرادتها الواعية ويجسّد ارتباطها بدينها في كلّ مجالات الحياة ويحفظ الحوزة ويقيها شرَّ الأعداء لتكون دائماً التعبير الأصحّ عن الإسلام في الأُمّة ودليلها إلى خير الدنيا والآخرة.

الفرق بين الإسلام والاستعمار في فتحهما البلدان[1]

السؤال : سيّدي ، ما هو الفارق بين الإسلام والاستعمار في فتحهما للبلاد الأُخرى ؟ مع العلم أنّ دعوى الإسلام بأنّه يفتح هذه البلاد لنشر الدين الإسلامي ، ودعوى الاستعمار أنّه يفتح هذه البلاد للتصاعد بها فكريّاً وحضاريّاً واقتصاديّاً .

الجواب : تارة يكون الحديث عن الفارق على مستوى النظريّة ، وأُخرى يكون الحديث عنه على مستوى التطبيق .

[الفرق على مستوى النظريّة :]

أمّا الحديث عن الفارق على مستوى النظريّة بين الإسلام وهو يدّعي شرعيّة التوسّع بالقوّة ، والحضارة الغربيّة القائمة اليوم وهي تدّعي شرعيّة التوسّع بالقوّة ، يكون كما يلي :

---

(١) جواب ارتجالي ألقاه ليلة الخميس ١٦ / رجب / ١٣٨٨ هـ في منزل السيّد نور الدين الإشكوري جواباً عن سؤال الشيخ محمّد يعقوب (من كتابات السيّد عبد الغني الأردبيلي رحمه الله).

الفارق النظري بين الموقفين هو في الواقع مرتبط بطبيعة القاعدة الفكريّة التي يقوم عليها الإسلام، والقاعدة الفكريّة التي تقوم على أساسها الحضارة الغربيّة.

الحضارة الغربيّة تقول: أنا أفتح وأتوسّع وأُسيطر بالقوّة على الشعوب المتخلّفة في سبيل أن أنشر العلم وأن أُوسّع من آفاق المعرفة في هذه الشعوب وأُصعّدها إلى مستوى القرن العشرين أو التاسع عشر أو الثامن عشر. هكذا تقول. والإسلام يقول: أنا أُوسّع نطاق سيادتي وسلطاني في سبيل أن أنشر كلمة لا إله إلّا الله.

الإسلام حينما يقول هذا فهو منسجم مع قاعدته الفكريّة، أمّا الحضارة الغربيّة حينما تقول هذا فهي متناقضة مع قاعدتها الفكريّة.

الإسلام يقول هذا لأنّ الإسلام يعبّر عن رسالة (من وجهة رأي الإسلام طبعاً نتكلّم كما أنّنا نتكلّم هناك من وجهة نظر الحضارة الغربيّة). الإسلام من وجهة رأيه وتصوّره لموقفه، يعبّر عن رسالة، وهذه الرسالة ليست نابعة من إنسان معيّن، أو كيان إنساني معيّن، وإنّما هي نازلة من السماء، من الله تعالى، فهذه الرسالة بطبيعة انتسابها إلى الله تعالى بإمكانها نظريّاً أن تدّعي القيمومة على الحياة البشريّة.

تبقى فكرة القيمومة طبعاً صعبة بمقدار صعوبة الإيمان بالله، بمقدار ما يصعب على الإنسان أن يؤمن بالله. إذا كان في هذا صعوبة على إنسان، فمن الصعب عليه أن يؤمن بقيمومة رسالة ناشئة من الله سبحانه وتعالى، ولكنّ هذه الفكرة كمتمّم طبيعي لفكرة الله تعالى، أي: إذا كنّا قد فرضنا في الرسالة الإسلاميّة أنّها رسالة من الله تعالى، ففكرة القيمومة متمّمة لفكرة الله بالذات؛ لأنّ الله تبارك وتعالى التعبير العملي عنه هو القيمومة، فقيمومة الله على الإنسان هذه

مستبطنة في فكرة الله بالذات، وحيث إنّها مستبطنة في فكرة الله بالذات فأيّ رسالة تفترض فكرة الله بالذات هي تفترض قيمومة الله أيضاً باعتبارها مستبطنة فيها.

فالإسلام يعبّر عن رسالة، هذه الرسالة تدّعي أنّ هناك خالقاً مدبّراً قيّماً، وأنّ هذه الرسالة هي مظهر قيمومة الله تعالى على الإنسان، وهذا الإنسان الذي يحمل هذه الرسالة ليس بحسب منطق هذه الرسالة إلّا أداة تنفيذ، وفي هذه اللحظة التي تقتضي هذه الرسالة أن يحملها شخص آخر غير هذا، أو أن يتبادل مع شخص آخر دخل في الإسلام على يده فلا بدّ أن يحصل تبادل المراكز في حمل هذه الرسالة.

فالقيمومة هنا في الواقع ليست قيمومة إنسان على إنسان، وإنّما هي قيمومة الرسالة النازلة من السماء، هي: قيمومة الله تعالى.

والإنسان هو أداة لتنفيذ هذه القيمومة، هو مظهر لتنفيذ هذه القيمومة، وبإمكان هذه الرسالة أن تصطنع دائماً مظهراً آخر جديداً، إن اقتضت مصلحتها ذلك. ونحن لا نتوقّع من غير المسلمين أن يؤمنوا بهذا التصوّر. لكنّنا نريد أن نشرح وجهة النظر الإسلاميّة. يعني: نريد أن نبيّن انسجام الإسلام مع قاعدته الفكريّة حينما اتّخذ موقفه من الشعوب الأُخرى.

النقاش مع القاعدة الفكريّة معقول، وهنا باب النقاش مفتوح، هل أنّ فكرة الله صحيحة أو خاطئة؟ هل إنّ فكرة القيمومة صحيحة؟ هذا نقاش مفتوح على مصراعيه، ولكنّنا لسنا الآن بصدد ذلك، وإنّما بصدد شرح وجهة نظر الإسلام في المشكلة المطروحة.

الإسلام بحسب موقفه منسجمٌ مع قاعدته الفكريّة التي يؤمن بصحّتها، سواء آمنتَ بصحّتها أو ناقشتها، هو مؤمن بهذه القاعدة الفكريّة، وهذه القاعدة الفكريّة

تبرّر تبريراً كاملاً لهذا الموقف؛ لأنّ القيمومة تكون قيمومة الرسالة، والرسالة تمثّل إرادة الله، وإرادة الله قيّمة على الإنسان؛ لأنّ قيمومة الله مستبطنة في فكرة الله بالذات.

وأمّا أيّة حضارة أُخرى تنبع من واقع الإنسان، فهذه الحضارة مهما كانت متفوّقة مرحليّاً على شعب معيّن أو على أشخاص معيّنين. هذا التفوّق المرحلي لا يبرّر القيمومة بالقوّة، أي: لا يبرّر انتزاع إرادة هذا الإنسان والسيطرة عليه بالقوّة في سبيل تطويره، صحيح أنّ وجهة نظر هذا القيّم، هذه الحضارة المتفوّقة تنظر إليها على أنّها الأصحّ والأكمل. ولكنّ هذه وجهة نظر محدّدة في حدود التجربة التي عاشتها هذه الحضارة، في حدود أبعاد الزمان والمكان والملابسات والشروط الموضوعيّة والشروط الاقتصاديّة والسياسيّة التي تمخّضت عنها وجهة النظر هذه.

من قال لك أيّتها الحضارة إنّ ذاك الشعب المتخلّف إذا تركتيه دون أن تسيطري عليه بالقوّة، إذا تركتيه وأعفيتيه من سلطانك بالقوّة، وبدأ يتحرّك ذاتيّاً وينشأ ذاتيّاً، وبدأ يتحسّن ذاتيّاً ويتحرّك وينشط ذاتيّاً، ويقع في محاولات الخطأ والصواب ذاتيّاً، يسقط مرّة ويقف مرّة... من قال لكِ إنّه سوف لن يكشف حقيقة حضاريّة أكبر من الحقيقة التي اكتشفتيها؟ خلال شوطك الاجتماعي، أنتِ اكتشفتِ حقيقة خلال تاريخ معيّن، وضمن ملابسات معيّنة، أمّا أنّ هذه الحقيقة تمثّل الحقيقة المطلقة؟ طبعاً لا توجد هناك حضارة بشريّة تدّعي هذا.

فمن قال لهذه الحضارة أنّ شعباً آخر لو اعتمد على طاقاته الذاتيّة، لو أنّه أُعفي من فرض مراسيم بالقوّة وتحديدها بخطّ مرسوم كما يقال للطفل: امشِ في هذا الخطّ، لو أُعفي هذا الشعب من هذا، من قال: إنّه سوف لن يكشف جانباً أكبر من هذه الحقيقة؟ الحقيقة ليست ملك شعب دون شعب أو عقل دون عقل. والحقيقة

قد تكشّفت جوانبها بالتفاعل والتساند بين كلّ الشعوب. حينئذٍ أنت فرضت مسبقاً أنّ الحقيقة المطلقة هذه، بينما أنت نظريّاً لا يمكنك أن تدّعي أنّ الحقيقة المطلقة هذه، ومع هذا طلبت بالقوّة من الشعوب المختلفة في العالم بأن تنهج نفس الخطّ وأن تسير نفس الطريق. بينما لو فسح المجال لكلّ شعب أن يمارس تجربته الذاتيّة وتفاعَلَ في التجارب الذاتيّة ضمن زمنٍ وشروط مختلفة موضوعيّة ومع ملابسات مختلفة اقتصاديّاً وسياسيّاً وفكريّاً وروحيّاً، كان بالإمكان أن تُرى التجربة البشريّة ككلّ بدرجة أكبر ممّا أن تعرض نتائج تجربة معيّنة لشعب معيّن على كلّ شعوب الأُسرة البشريّة.

فمن غير المنطقي أنّ حضارة تقول بأنّني اكتشفت الحقيقة من زاويتي وضمن شروط وملابسات، لكنّ هذه الحقيقة التي اكتشفتها من زاويتي وشروطي وملابساتي، أُريد أن أفرضها على شعوب العالم. بينما هذه الشعوب بالإمكان أن تكشف حقيقة من جوانب وزوايا أخرى، وقد تكون هذه الكشوف الأُخرى في التجربة التاريخيّة للبشر، قد تكون نافعة في سبيل تصعيد الحياة الإنسانيّة ككلّ فيبقى هنا نوع من التناقض، التناقض العقلي في موقفهم، صحيح أنّ هناك احتمالاً آخر، وهو أنّه بالإمكان أنّ هذا الشعب الآخر لو ترك فسوف يضيع وسوف يستمرّ في الضياع، ولكنّ هذا مجرّد احتمال. طبعاً الاحتمال موجود، ولكنّ الاحتمال الآخر هو الأقوى؛ لأنّه هو الذي يساعد عليه التاريخ. والذي ينظر إلى تاريخ شعوب العالم، وإلى حركة التاريخ يرى بأنّ الحقيقة لن تنكشف من قبل شعب واحد، ولم تكن الحقيقة في وقت من الأوقات محتكرة لشعب واحد، أو مكتشفة من قِبل شعب واحد، جميع شعوب العالم تقريباً ساهمت في الحقيقة التاريخيّة ككلّ، كلّ شعب خلال حضارته وخلال وجوده ودخوله على مسرح التاريخ أعطى جانباً من الحقيقة، وكوّن جزءاً من التاريخ الذي هو الأساس لحياة الإنسان

اليوم. فالشيء الأقرب احتمالاً سوف يكون مانعاً عن فرض القيمومة لشعب على شعب بالقوّة.

ولو جمّدنا المواهب والعطايا والطاقات الخام الموجودة في هذه الشعوب وفرضنا عليهم بالقوّة أن يعملوا عملنا، ويعيشوا اقتصاديّاً وسياسيّاً كما نعيش سياسيّاً واقتصاديّاً، فإنّنا سوف نجمّد حركة هذه الشعوب. وكذلك يمكن أن تكتشف هذه الشعوب أخطاءنا، وبالتالي نصبح متخلّفين عنها حضاريّاً، فهل نقبل قيمومة هذه الشعوب بالقوّة؟

وفي وجهة النظر المحدودة التي تفرضها الحضارة الغربيّة على الشعوب المتأخّرة أذكر هذه الحادثة:

أنجلز كتب في ضدّ دوهرنك يعتذر ـ كأنّ كاتباً انتقده على قوله: إنّ الديالكتيك ينطبق على كلّ شيء حتّى على الرياضيّات، وكونه طبّق الديالكتيك على الرياضيّات حيث قال: إنّ الأعداد السالبة والموجبة تمثّل نفياً وإثباتاً حينئذٍ ذاك الكاتب قال بأنّ أنجلز يجهل معنى الموجبة والسالبة وإلّا ما معنى أنّ الأعداد الموجبة تمثّل إثباتاً والأعداد السالبة تمثّل نفياً ـ هو يعتذر في هذا الكتاب ويقول ما معناه:

إنّي قد تسرّعت في دعوى أنّ الديالكتيك ينطبق على كلّ شيء وعلى الرياضيّات، ومطالعاتي في الرياضيّات قليلة، ولذا لا أستطيع أن أجعله في هذا الميدان. ولكنّي حينما حاولت هذا كنت متأكّداً من أنّ الديالكتيك ولا أزال متأكّداً بشكلٍ من الأشكال بأنّه ينطبق على كلّ شيء.

طبعاً إنّ قصده أنّ الديالكتيك ينطبق على كلّ أنواع التطبيقات، وذلك لأنّه عاش ومارس الفترة التاريخيّة التي عاشتها أوروبا في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. هذه ثلاث قرون أصبح واضحاً لكلّ ذي عينين إلّا أن يكون

أعمى، أنّها عاشت التناقض، الفلّاحون يتعاركون مع الإقطاعيّين، العمّال يتعاركون مع أصحاب المعامل، إنّ الحياة تناقض وصراع، إذن فيجب أن يكون الكون كلّه صراعاً؛ لأنّ الحياة مظهر من مظاهر الكون؛ يعني: إنّ أنجلز اكتشف جانباً من الحقيقة ضمن شروط خاصّة جدّاً، ضمن فترة معيّنة من تاريخ كائن حي في منطقة معيّنة على الكرة الأرضيّة، وفي زمان معيّن في هذه الحدود الزمانيّة والمكانيّة التي لا تزيد عن ثلاثمئة سنة، وفي أوروبا كان التناقض هو الذي حرّك المجتمع، تناقض في الطبقة الحاكمة.

حينئذٍ جرّد من هذا نظريّة ملأت كلّ أبعاد الزمان والمكان، وكلّ الأرض والكون إلى أن جاءت إلى الرياضيّات وإلى الأعداد الموجبة والسالبة. هذا طبعاً، يعتبر خطأً علميّاً، لأنّ الحضارة التي تحترم نفسها لا تدعو إلى نوع من التعميم المطلق قطّ، وإنّما تقول: أنا اكتشفت الحقيقة من خلال زاوية معلومة معيّنة، ليست أكثر من هذا المقدار. إذاً أنا حينما أكتَشِفُ هذه الحقيقة من خلال هذه الزاوية، فإذاً إنّ آلافاً من الطاقات التي أُجمّدها والتي أُفرض رأيي عليها والتي أحجرها لأمنعها من النموّ الطبيعي، و [من][1] منافع الصعود بشكل آخر غير هذا الشكل الذي أنا صعدت به، إذاً ماذا يدريني أنّي بهذا لم أقصر معالم تصوّر بشريّة كبيرة جدّاً؛ ولو نظرنا إلى هذا ككلّ يصبح شيئاً معقولاً وتصبح مؤاخذة لهذا التفكير لا جواب عليها من وجهة النظر الغربيّة، بينما هذا نفسه لا يكون بالنسبة إلى الرسالة الإسلاميّة إلّا إذا كانت نتاج بشري محمّدي وليست نتاج الله.

بهذا يتغيّر الموقف. ولكن هنا يأتي نقاش بالنسبة إلى الأُصول الموضوعيّة على ما قلناه، والمفروض أنّ كلامنا في كلّ من الحضارتين بالنسبة لوجهة نظرها

(١) في المحاضرة المدوّنة: «لأجسّد عليها منافع» بدل «من».

نفسه، فنقول بأنّ المؤاخذة التي ذكرناها للحضارة الغربيّة لا تكون بالنسبة للحضارة الإسلاميّة؛ لأنّ الفارق النظري بين الحضارة الغربيّة والحضارة الإسلاميّة كبير جدّاً، والاستعمار مهما يحمل من شعارات، كأن يقول أحمل العلم وأحمل الحقيقة إلى الشعوب المتخلّفة، فإنّه في الواقع يحمل وجهة نظره عن الحقيقة ويفرضها على الآخرين، وهذا خطأ كبير وفادح بالنسبة للحضارة البشريّة. هذا على المستوى النظري.

[الفرق على مستوى التطبيق:]

وأمّا على المستوى التطبيقي، بطبيعة الحال، التطبيق للنظريّة الإسلاميّة لو كان سائراً في الخطّ الصالح مئة بالمئة لوجدنا الفارق على مستوى التطبيق بقدر الفارق على المستوى النظري، ولما طرح هذا السؤال، حيث إنّه لو كانت هكذا لما بقي هذا السائل يعيش إطاره الفكري الذي تحدّثتم عنه، ولكنّ التطبيق بالنسبة للنظريّة الإسلاميّة انحرف انحرافاً كبيراً جدّاً، لكن بالرغم من هذا الانحراف، وبالرغم من أنّ هذا التطبيق كان يعيش في ظلمات ما يسمّى عهد النهضة وعصر الانفتاح والتجديد والحرّيّة وحقّ الإنسان في الحياة والتعبير عن الإرادة، بالرغم من أنّه كان يعيش قبل أن يعرف إنسان هذه الأرض كلّ هذه المفاهيم، نرى أنّ هناك فارقاً كبيراً في التطبيق، في هذا التطبيق الذي مارسه أعداء الرسالة الإسلاميّة من الداخل أي: الذين استلموا الإطار الداخلي للرسالة ومارسوا التطبيق لهذه النظريّة، بالرغم من هذا كان هناك فارق في التطبيق، عندما نلحظ الحياة الإسلاميّة وحياة المسلمين في البلاد المفتوحة إسلاميّاً ونلحظ مآسي الاستعمار وفضائح الاستعمار، هذه الفضائح التي كانت بعدما سمّي بعصر النهضة، وبعد النداء بالحرّيّة وحقوق الإنسان بعد كلّ هذا عندما نقارن بين التطبيق هنا

وبين التطبيق هناك نرى فارقاً كبيراً. لم يوجد في تاريخ الإسلام على الإطلاق أنّ شخصاً يُمْسَكُ به خارج نطاق الغرض السياسي فتحرق أعضاؤه عضواً عضواً كما يفعل في الزنجي في أميركا إلى الأمس. وذلك لأجل الشعور بالتميّز والاستعلاء، هذا النوع من الاستعلاء والتميّز، هذا النوع من الاستهانة بكرامة الإنسان كإنسان لم يوجد في تاريخ الإسلام بشكل من الأشكال.

قرأت قصّة أنقل حاصلها: أنّ جيشاً إسلاميّاً حاصر منطقة فلم يقدر على فتحها وبقي محاصراً لها إلى أن انتهت عنده الذخيرة والطعام. ولكنّ قائد الجيش بعد أن أُصيب بهذا قام بصلح مع هذه المنطقة بشرط أن يزوّد بحاجته ثمّ يرحل، ولكنّ قائد الجيش بعد الصلح وبعد أن دخل المنطقة ليتزوّد بالمؤن فرض الاحتلال العسكري، وفاجأ أهل المنطقة بهذا الاحتلال. لكنّ أهل المنطقة شكّلوا وفداً وأرسلوا إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز، وقال الوفد لعمر: إنّ جيشك احتلّ منطقتنا بعد أن عقدنا وإيّاه عقد صلح. عمر بن عبد العزيز حوّلهم على فقيه من الفقهاء، وقال: اذهبوا وترافعوا، قائد الجيش الفاتح يقف ويقف وفد المنطقة يتداعيان عند القاضي على أنّه هل هذا الاحتلال مشروع أو غير مشروع؟ يطلب القاضي الشهود على وجود عقد الصلح، وبعد أن ثبت وجود عقد صلح مستوف للشروط الشرعيّة، هذا الفقيه العادل حكم بوجوب الوفاء بهذا العقد ولزوم خروج الجيش الفاتح ولزوم التعويض عن كلّ ما أتلفه في هذه المنطقة، ومن ثمّ يخرج من المنطقة ويتركها لأهلها[١].

هذا النوع من اللمحات لعدالة الإسلام هي في الواقع تعطي روح تطبيق

---

(١) فتوح البلدان ٣: ٥١٨ ـ ٥١٩، غزو قتيبة سمرقند، وقد أوردها الشهيد الصدر ﷺ أيضاً في: منابع القدرة في الدولة الإسلاميّة: ١٧٨.

الحضارة الإسلاميّة، وإنّما صارت هي لمحات ولم تصر هي الخطّ العامّ؛ لأنّ النظريّة لم تطبّق بأيدي أصحابها، بل طبّقت بيد أعدائها. أي إنّ هذه العمليّة تمّت في عهد شخص أموي من أسرة أمويّة معادية للإسلام في المعركة الدائمة التي دارت رحاها بين ممثّل الإسلام الصحيح عليّ بن أبي طالب عليه‌السلام وممثّل الأعداء في الداخل، معاوية وأبوه وأبناؤه ومروان وأبناؤه.

وأخيراً صار الفارق بين الحضارتين واضحاً من خلال ما قدّمنا، وخصوصاً إذا عرفنا تقبّل الأُمّة الإسلاميّة للأحكام التي تماثل حكم القاضي ضدّ الجيش بعد الاستيلاء على السلطة في الأماكن المهاجمة.

صورة الجهاد الإسلامي بين مكّة والمدينة[1]

كنت ولا زلت أُلاحظ عند كثيرين ممّن يتعرّضون للكتابة عن الدعوة الإسلامّة أو الحديث عنها، هو التفرقة الواضحة بين العهد المكّي والمدني من حياة النبيّ ﷺ والذين آمنوا معه، فيعتبرون عهد مكّة عهد التكوين الفردي والصبر والتحمّل، وعهد المدينة عهد التنفيذ وتكوين الدولة، ويحاولون أن يوضحوا خصائص كلّ من العهدين كأنّهما صورتان تقابل إحداهما الأُخرى.

وقد وقفت كثيراً عند هذا المعنى، فهو لا شكّ عميق الأثر في تفكيرنا، وعدت إلى كتب السيرة لعلّي أجد فيها النور الذي أنشده، وساءلت نفسي: ما هي خصائص العهد المكّي؟

واضح من حياة الجماعة الإسلاميّة أنّها مرّت في مكّة بكلّ المحن التي يمكن أن تتعرّض لها مجموعة مؤمنة من الناس محاولة أن تقيم شريعة الله في أرضه: ابتلوا في أجسامهم وأموالهم وأنفسهم وقاطعهم قومهم اقتصاديّاً واجتماعيّاً وانتشروا في أرض الله تارةً إلى الحبشة ثمّ إلى المدينة تاركين وراءهم

---

(١) نشر في رسالة الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة، رمضان ـ شوّال / ١٣٨٨ هـ، باسم (كاتب إسلامي كبير).

الأهل والدار والمال والولد.

وفي المدينة تنزل آيات القرآن بالتشريع الجنائي والمدني والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي، ويقود النبيّ ﷺ الغزوات ويبعث السرايا ويراسل الحكّام من الأكاسرة والقياصرة ويقيم حكم الله في أرضه.

فهل تغيّرت أُسس حياة المسلمين في المدينة؟!

هذا هو الموضوع الذي أودّ أن أعالجه في هذا المقال:

[مظاهر الحياة الإسلاميّة في مكّة والمدينة:]

الأذى البدني:

إنّ العهد المكّي إذا كان يتّصف بتحمّل الصحابة الأذى في أبدانهم، ويحفظ لنا كيف كان بلال يسحب على الرمضاء وكيف أُوذي عمّار وقتلت سميّة وكيف أُوذي النبيّ ﷺ، فإنّ طبيعة هذا الأذى ظلّت موجودة في المدينة.

وقد أُصيب النبيّ ﷺ في غزوة أُحد،وذكر التاريخ: أنّ رسول الله ﷺ كسرت رباعيّته وشجّ رأسه، فجعل يمسح الدم عن وجهه ويقول كيف يفلح قوم شجّوا نبيّهم وكسروا رباعيّته وهو يدعوهم إلى الله: فأنزل الله ﴿ **ليس لك من الأمر شيء** ﴾[1] [2].

وذكر التاريخ عن أبي موسى قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزاة ونحن [ستّة][3] نفر بيننا بعير نعتقبه (أي يركبه واحد بعد واحد) فنقبت أقدامنا

---

(١) آل عمران: ١٢٨.

(٢) البداية والنهاية ٤: ٢٩؛ كشف الغمّة ١: ١٨١؛ مجمع البيان ٢: ٨٣١.

(٣) ما بين العضادتين من المصدر.

ونقبت قدماي (المقصود تقرّحت) وسقطت أظفاري فكنّا نلفّ على أرجلنا الخرق، فسُمّيت ذات الرقاع لما كنّا نعصب من الخرق على أرجلنا[١].

وفي غزوة بدر استشهد أربعة عشر صحابيّاً، وفي غزوة أُحد (٩٦) وفي بعث الرجيع (١) وفي حادثة بئر معونة (٤٠) وفي رواية (٧٠) أي أنّ عدد الشهداء حتّى العام الرابع من هجرة النبيّ ﷺ وصل إلى مائة وستّين صحابيّاً، منهم من بقرت بطنه ومن أُصيب بأكثر من سبعين طعنة في جسمه ومن صلب.

ولم يقف أمر الأذى البدني في المدينة عند حدود القتال وإنّما تعدّاه إلى الدسّ الدنيء الذي لم يعرفه النبيّ ﷺ في مكّة، ففي الحديث «لمّا فتحت خيبر! حدّث النبيّ ﷺ عن أمور قال لهم: هل جعلتم في هذه الشاة سمّاً؟ قالوا: نعم. قال: ما حملكم على ذلك؟ قالوا: أردنا إن كنت كاذباً أن نستريح، وإن كنت نبيّاً لم يضرّك»، وقد توفّي بعض أصحابه من هذه الشاة واحتجم النبيّ ﷺ وبقي أثر السمّ في فم النبيّ ﷺ وبقي الألم يعاوده ثلاث سنين[٢].

البذل المالي:

وإذا كان العهد المكّي يتّصف بالصبر على التضحية الماليّة وخروج الصحابة عن أموالهم مهاجرين إلى ربّهم وكيف صادر الكفّار هذه الأموال واستولوا على الدور، حتّى أنّ النبيّ ﷺ بعد غزوة الفتح ودخوله مكّة سأله أُسامة بن زيد: «يا رسول الله أين تنزل غداً؟ فقال: وهل ترك لنا عقيل من رباع؟»[٣] (يقصد

---

(١) صحيح البخاري ٥: ٥٢؛ المنتظم ٣: ٢١٤؛ تاريخ مدينة دمشق ٣٢: ٣٥.

(٢) البداية والنهاية ٤: ٢١٠؛ دلائل النبوّة ٤: ٢٦١؛ إقناع الأسماع ١٣: ٣٤٦.

(٣) البداية والنهاية ٤: ٢٩٦؛ السنن الكبرى ٩: ١٢٢؛ أنساب الأشراف ١: ٣٥٦، ٢: ٧١.

المنزل أو محلّ الإقامة).

واستمرّ البذل السخي في المدينة، ويكفي أن نذكر هذه الغزوات المتلاحقة وهؤلاء الشهداء الذين يتساقطون صرعى في معركة الإسلام، وكيف زادت الأعباء على المسلمين في المدينة، وكان على المجاهد أن يعدّ سلاحه ويحفظ راية الحرب ويساهم في نفقات الغزو ثمّ يتحمّل بعد هذا مع المجموعة المؤمنة أعباء اليتامى والأرامل، وظلّ هذا الخلق الأبيّ حيّاً يقظاً في نفوسهم.

التربية:

وإذا كان العهد المكّي يتّصف بتحمّل الصحابة كأفراد مسؤوليّة هذه الدعوة ووضوح إيمانهم بالله ووقوفهم صامدين، فقد ظلّت هذه النواحي بارزة أبرز ما تكون في المجتمع المدني أيضاً.

ونحن نقرأ في ما نزل من القرآن في مكّة قوله تعالى: ﴿ يا أيّها المزّمّل قم الليل إلّا قليلاً ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ ومن الليل فتهجّد به نافلةً لك عسى أن يبعثك ربّك مقاماً محموداً ﴾[٢]، ونقرأ في ما نزل من القرآن في المدينة قوله تعالى: ﴿ محمّد رسول الله والذين معه أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم تراهم ركّعاً سجّداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود ﴾[٣].

ونرى الحقّ جلّ وعلا يتبع فتح مكّة بالتوبة والاستغفار فيقول: ﴿ إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبّح بحمد ربّك

---

(١) المزّمّل: ١.

(٢) الإسراء: ٧٩.

(٣) الفتح: ٢٩.

واستغفره إنّه كان توّاباً ﴾[١].

ونرى النبيّ ﷺ يقول لأصحابه وهو في نزع الموت كما يروى: «الصلاة الصلاة وما ملكت أيمانكم»[٢]، حتّى جعل يغرغر بها وما يفصح بها لسانه، يوصيهم ﷺ بهذا وهو في نزع الموت، لأنّ الصلاة مفتاح الفلاح في قوله تعالى: ﴿ قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون... والذين هم على صلواتهم يحافظون ﴾[٣]، ويجعلها ربّنا تبارك وتعالى أوّل وآخر صفات المؤمنين.

تذكرة الآخرة:

وكان أصحاب النبيّ ﷺ يعملون في مكّة وذكر الآخرة بين أعينهم، وينزل عليهم قوله تعالى: ﴿ القارعة ما القارعة وما أدراك ما القارعة يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش ﴾[٤]، ويظلّ توجيه الله قائماً في حياتهم، ونرى الوحي في المدينة ينزل بقوله تعالى ﴿ يا أيّها الناس اتّقوا ربّكم إنّ زلزلة الساعة شيءٌ عظيم ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿ يا أيّها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾[٦].

---

(١) النصر: ١.

(٢) البداية والنهاية ٥: ٢٣٨؛ دلائل النبوّة ٧: ٢٠٥؛ المنتظم ٤: ٣٩؛ إقناع الأسماع ١٤: ٤٩٦. وفيها «الصلاة» مرّة واحدة.

(٣) المؤمنون: ٢.

(٤) القارعة: ٥.

(٥) الحجّ: ١.

(٦) التحريم: ٦.

روح الجماعة:

وقد يقال : إنّ أروع مظاهر الإخاء ظهرت في المدينة. ومن واجب الإنصاف أن نذكر الإخاء الكريم الذي كان يعيش فيه المسلمون في مكّة قبل الهجرة... لقد كان أصحاب النبيّ ﷺ يقتسمون الثياب والطعام ويعيشون متكافلين، وما بخل أحدهم بماله ولا عاقه المال عن الهجرة إلى ربّه.

قواعد الحياة الإسلاميّة واحدة :

فالقواعد الأساسيّة التي قامت عليها الحياة الإسلاميّة في مكّة من الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، ومظاهر هذه القواعد من العبادة وقيام الليل وتحمّل الأذى البدني والبذل المالي والمحن النفسيّة... كلّ هذا ظلّ قويّاً في المدينة، وبقي الصحابة على إيمانهم العميق بالله وإتقانهم عبادتهم ومداومتهم على تلاوة القرآن والتوبة والاستغفار، وظلّوا يتحمّلون راضين تبعات الدعوة، وزادت عليهم أعباء تنظيم الحياة في المدينة والجهاد في سبيل الله.

الدولة :

وتنظيم المدينة كان قبل كلّ شيء إشاعة الإيمان فيها، وكان الحكم الإسلامي مغرماً لم يعش فيه الصحابة، كأنّما فرغوا من دور التكوين واستقبلوا عهد التنفيذ...

فهذه الأقسام أمور لا يعرفها الإسلام ـ في ما أعلم ـ، فأخلاق المسلم في مكّة ظلّت كما هي في المدينة، وكلّ الذي زاد هو عبءٌ جديد يأتي فوق كواهل أرهقها السهر في قيام الليل والسعي في نشر دين الله في أرضه.

أُسلوب العمل :

أذكر هذه الحقائق لما لها من أهميّة كبيرة في هذه الدورة من تاريخ ديننا ، فقد يسبق إلى الذهن أنّ تكوين الأفراد له «دورة» محدودة في تاريخ الجماعة ، ثمّ يأتي عهد تنفيذ لا يهتمّ فيه كثيراً بالتكوين ... وشواهد الحياة في مكّة والمدينة توضح لنا الأُسلوب الذي ينبغي أن نتّخذه ، وتوجب علينا العناية بتمكين الإيمان في أنفسنا أوّلاً ... والإيمان بالله واليوم الآخر ، والعناية بالعبادة وصدق التوجّه إلى الله وإتقان الصلاة ، وأن يكون هذا منهجنا جميعاً ، قادةً وجنوداً .

وقد يظنّ الفرد أنّه بعد تحصيل قدر محدود من دينه قد وصل إلى درجة يقف فيها ساكناً لا يجاهد في تحسين عبادته وكثرة محصوله من كتاب الله وسنّة النبيّ ﷺ ودعاء ربّه في ظلمة الليل والاستغفار والتوبة ، وتتحوّل الدعوة عنده إلى إدارة تفقد فيها الحيويّة الدافعة التي لا تنبثق في النفس إلّا من معين السجود .

إنّني أحسّ الفرق الدقيق بين الإسلام كدعوة وبين غيره من النظم في هذه النقطة بالذات ... فالإسلام أهمّ سماته التكوين الذي لا ينقطع ، التكوين الذي يضبط النفس والصفّ ويعرضهما دائماً على كتاب الله ، التكوين الذي يفصل بين عمر الفرد وعمر الإسلام ... فحين أفصل بين عمري وعمر ديني أعمل هادئاً لا أستعجل ثمرة ، وإنّما تأتي على قدر ، والله لن يحاسبني على النصر بل سيحاسبني على الصدق ، وهو القائل في كتابه : ﴿ ليجزيَ الله الصادقين بصدقهم ﴾[١] ، ﴿ وما النصر إلّا من عند الله ﴾[٢] .

---

(١) الأحزاب : ٢٤ .

(٢) آل عمران : ١٢٦ .

ليلة القدر[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

أعزّائي المحتفلين : إنّ المسلمين إذ يحتفلون بشهر رمضان المبارك وليلة القدر، يعيشون في احتفالهم ذكرى مولد الرسالة العظيمة التي أنشأت هذه الأُمّة وأعطتها مضمونها الكامل على مسرح التاريخ. فشهر رمضان أو ليلة القدر على الخصوص هي التي شهدت مولد هذه الرسالة وهبوطها على الإنسان في الأرض متمثّلة في القرآن الكريم، فكانت خيراً من ألف شهر، لأنّ يوماً واحداً من حياة أُمّة رساليّة تحمل بيدها الرسالة التي تنير لها الدرب وتحدّد الأهداف هو أعظم بركة وأكثر عطاء في حياة الأُمم والشعوب من ألف شهر تعيشه أُمّة ضائعة لا تملك هدفاً ولا تعرف طريقاً...

---

(١) كلمة بعثها الشهيد الصدر ﵁ إلى الاحتفال الذي أُقيم في كليّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة ـ جامعة بغداد في ليلة القدر، وذلك على إثر الكتاب الذي أرسله إليه الدكتور محمّد عزيز عميد الكلّيّة، نشرت في مجلة رسالة الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة، العددين (٣ و ٤)، ١٣٨٨ هـ.

ولم يشهد هذا الشهر المبارك مولد الرسالة متمثّلة في نزول القرآن فحسب، بل شهد أيضاً مولد القيادة الواعية المنبثقة عن تلك الرسالة والمحدّدة بإطارها...

فالقرآن الذي أنزله الله تعالى في ليلة القدر من شهر رمضان إنّما نزل في تلك الليلة المباركة لإيجاد القائد الرسالي، فقد نزل ككلّ على شخص النبيّ في شهر رمضان لتثقيفه بالرسالة وإعداده لقيادة الأُمّة في معركتها الرساليّة ضدّ جاهليّات الأرض، ثمّ نزل بعدها تدريجيّاً خلال ثلاثة وعشرين عاماً من عمر الدعوه لتثقيف الأُمّة وإعداد الجيش الواعي القادر على حماية الرسالة الجديدة.

وهكذا نزل القرآن الكريم مرّتين: نزل دفعة ككلّ لإعداد القائد، ونزل تدريجيّاً كأجزاء لإعداد الأُمّة.

ونزول القرآن لإعداد القائد هو الذي يتحدّث عنه القرآن حين يقول: ﴿ شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن ﴾[1] ويقول: ﴿ إنّا أنزلناه في ليلةٍ مباركة ﴾[2] ويقول: ﴿ إنّا أنزلناه في ليلة القدر ﴾[3]... وهنا نزل القرآن كلّه دفعة واحدة على النبيّ متمثّلاً في فيض إلهي من التوعية والإعداد الفكري والروحي لتحمّل مسؤوليّات القيادة لأنبل وأطهر معركة في تاريخ الإنسان.

ونزول القرآن لإعداد الأُمّة وجعلها ﴿ خير أُمّةٍ أُخرجت للناس ﴾[4] هو النزول التدريجي الذي يحدّث عنه القرآن الكريم حين يقول: ﴿ وقرآناً فرقناه

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الدخان: ٣.

(٣) القدر: ١.

(٤) آل عمران: ١١٠.

لتقرأه على الناس على مكث ونزّلناه تنزيلاً﴾[١].

ويلاحظ أنّ القرآن عبّر عن النزول على مستوى الأُمّة بالتنزيل لأنّه يتّفق مع تدرّج العمليّة، وعبّر عن النزول على مستوى القائد بالإنزال لإبراز الدفعيّة فيه، إذ نزل بروحه العامّة على الشخص الذي اختارته السماء لحمل المثل وإضاءة الطريق...

وقد استطاعت ليلة القدر أن تحقّق معناها وهي تدخل حياة النبيّ القائد بوصفها بداية انفتاح في حياته على أعظم رسالة وأضخم مسؤوليّة، وأيّ قدر أكبر من أن ترتفع به لحظة في ليلة مباركة لكي يعيش رسالة السماء ويعي أهدافها ويدرك مسؤوليّاتها؟!

وإذا كانت ليلة القدر استطاعت أن تحقّق معناها على أرفع مدى في حياة القائد الرائد، فإنّها تظلّ دائماً ليلة قدر لكلّ فرد بالقدر الذي يستطيع الفرد فيها أن ينفتح على رسالته ويسمو إلى ربّه ويحقّق شيئاً من ذلك القدر الكبير الذي صنع القائد الكبير...

وإذا كنّا في شهر رمضان نعيش ذكرى مولد الرسالة والقيادة معاً، فنحن إذن نعيش ذكرى مولدنا كأُمّة ووجودنا كقوّة رائدة للبشريّة الذي لم يكن إلّا نتيجة هذين العاملين: عاملَي الرسالة والقيادة اللذين تمثّلا في القرآن ومحمّد ﷺ حين تفاعلا في ليلة قدرٍ فريدة في تاريخ الإنسان...

ولا يزال وجودنا كأُمّة رائدة مرتبطاً بعامل الرسالة التي مثّلها القرآن في مطلع تاريخنا وعامل القيادة الواعية على تلك الرسالة وهمومها الكبيرة...

ولا يزال القرآن الكريم كما كان بالأمس وحده القادر على إعطاء هذه

---

(١) الإسراء: ١٠٦.

الرسالة وإنشاء الأُمّة على أساسها كقوّة رائدة إلى طريق الخلاص للبشريّة كلّها...

وكما نزل القرآن مرّتين: مرّة لإعداد القائد ومرّة لإعداد الأُمّة فأدّى دوره العظيم خلال ذلك، فهكذا اليوم يجب لكي يؤدّي القرآن الكريم دوره من جديد أن ينشئ القيادة الصالحة ثمّ الأُمّة الواعية، فلا بدّ للمسلمين أن يختمر القرآن في عقول القادرين منهم على الارتفاع إلى مستوى الرسالة الإسلاميّة والاندماج في إطارها ليحصل القرآن عن هذا الطريق على قيادة واعية تعبّد له الطريق إلى قلوب الناس جميعاً وعقولهم، ليمارس بالتدريج بناء الأُمّة وتربيتها.

وأنتم أيّها الأعزّاء مدعوّون جميعاً للارتفاع إلى مستوى الرسالة التي يمثّلها القرآن، وبالتالي للمساهمة في قيادة الأُمّة وللتسامي بها إلى رسالتها الحقيقيّة التي يجسّدها الإسلام... فليصنع كلّ واحد منكم لنفسه ليلة القدر كما صنعها الرائد الأعظم ﷺ، ولن تكون ليلة لكلّ واحد إلّا بقدر ما يرتفع في علاقته بالله وإدراكه للرسالة وانفتاحه على آفاقها الرحيبة.

وأنتم أيّها الأعزّاء إذا حقّقتم قدراً جديداً فسوف تعيدون بذلك إلى الأُمّة قدرها وكرامتها، وتخوضون بها معركة النصر الحقيقيّة ضدّ كلّ أعدائها، ولن يضيركم بعد هذا أن يقول أعداء ليلة القدر الذين لم يستطيعوا أن يهتدوا بنورها: إن هي إلّا أساطير الأوّلين، فقد أطلقت الجاهليّة هذا الشعار في وجه كلّ مواكب السماء، قال الله تعالى: ﴿وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم﴾[1]... ولم يكن على سبيل الصدفة أن تدّعي الجاهليّة في كلّ عصر الجدة وتتّهم رسالة السماء بالقدم، فإنّ الجاهليّة دائماً ـ بالرغم من أنّها حلقة من تاريخ الجاهليّة العامّ الذي يضعه الإنسان المنقطع عن الله ـ تنكر تاريخها وتحاول الهروب من ماضيها

(١) الأحقاف: ١١.

والظهور بثوب جديد لأنّ تاريخها لا يشرّفها، فهي تجهد باستمرار على أن تقطع صلتها بتاريخها وحلقاتها السابقة وتبدو جديدة. وعلى عكس ذلك التجارب الخيّرة لرسالات السماء، فإنّ كلّ تجربة منها تعتبر وجودها استمراراً لما سبقها، وتعتزّ بتاريخها لوحدة الهدف واشتراكها جميعاً في قيادة أنبل معركة ضدّ الظلم والانحراف.

وأخيراً فارفعوا أيّها الأعزّاء أيديكم إلى الله تعالى في هذه الليلة المباركة ضارعين إليه أن يتوب علينا جميعاً، ويحقّق للأُمّة انتصارها الشامل في معاركها الكبرى، ويمسح عنها ذلّ الهزيمة، ويدلّها على طريق الخلاص من العذاب الأليم الذي يعيشه المسلمون... ﴿ يا أيّها الذين آمنوا هل أدلّكم على تجارةٍ تنجيكم من عذابٍ أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾[1]...

---

(١) الصفّ: ١٠.

كلمة في المهرجان العالمي في كربلاء

بمناسبة مولد أمير المؤمنين عليه السلام[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الإمام عليه الصلاة والسلام ـ كما ينطق تاريخه المشرق ـ المثل الأعلى للجهاد في سبيل القضيّة الإسلاميّة الكبرى، فلم تكن حياته الطاهرة منذ بدأها في المسجد الحرام إلى أن خرّ شهيداً في بيت ربّه إلّا شعلة من الكفاح المقدّس الذي لا يعرف هوادة في الدين، ولا توانياً في الواجب، ولا تراخياً في الحقّ، ولا شيئاً يعزّ أو يعلو على الفداء والتضحية.

وقد عاصر الإمام الدعوة الإسلاميّة وامتزج فيها بروحه وعقله وفكره وكلّ أحاسيسه وعواطفه، وسايرها منذ الساعة الأُولى من عمرها الطاهر حين انطلقت كالعملاق لتصنع التاريخ وتنشئ العالم من جديد، وتحقّق على يد الإنسان الرسالة التي خلق من أجلها. وبقي الإمام يساير موكب الدعوة الجبّار في زحفه الروحي والفكري والاجتماعي المظفّر، ويواكب انتصاراتها الرائعة التي كانت

---

(١) كلمة ألقاها بالنيابة عن الشهيد الصدر رحمه الله المحامي صبري القنبر، وذلك في الاحتفال الذي أُقيم بكربلاء ليلة ١٣ / رجب / ١٣٧٩ هـ بمناسبة ولادة أمير المؤمنين عليه السلام (نشرت في كتاب: المهرجان العالمي بمولد الإمام بطل الإسلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في كربلاء، ١٣٧٩ هـ، ١٩٦٠ م).

قيادة النبيّ ﷺ المثلى تحقّقها نصراً تلو نصر في كلّ الميادين الفكريّة والعسكريّة. وكان الإمام في كلّ تلك الميادين الجهاديّة يحمل بيده مشعل الدعوة ولواء الداعي الأعظم ﷺ، لواء الحقّ والعدل والخير.

وهكذا رافق الإمام أدوار الدعوة كلّها؛ فتغذّى بروحها وغذّاها بجهاده واستمدّ منها مثله العليا وتحقّق فيه وجودها الإنساني الأمثل... رافق الإسلام وهو دعوة تبشّر لعالم جديد كلّه عدل وخير وحقّ، فكان أوّل من أسلم وآمن بدعوته وجنّد نفسه وكلّ إمكاناته لها. ورافق الإسلام وهو ركيزة تكتّل فكري قوي متضامن يستعذب الموت في سبيل المبدأ الحيّ، ويستهين بالآلام لأجل أن ترتفع راية الإسلام وتخفق على أرجاء المعمورة بالخير والرحمة، فكان الإمام بطل ذلك التكتّل الإسلامي المرصوص وشريك النبيّ في حمل أعباء التكتّل وقيادة الدعوة والدفع بها إلى الأمام وتذليل العقبات المعنويّة والمادّيّة التي تعترض طريق التكتّل الإسلامي المبارك وتعيقه عن نشر رسالته الإلهيّة الكبرى... ورافق الإسلام حين أصبح الإسلام دولة كاملة تتمتّع بأداة سياسيّة قويّة، فاحتفل مع سائر المسلمين بوضع الحجر الأساسي للدولة الإسلاميّة إثر هجرة النبيّ ﷺ إلى المدينة، واستمرّ يؤازر النبيّ في تسيير جهاز الدولة وتنميتها والاضطلاع بمختلف المسؤوليّات فيها، كتحمّل أعباء القيادة العسكريّة كما اتّفق في أكثر غزوات النبيّ[1]، وحمل الدعوة إلى الخارج كما صنع حين أرسله النبيّ إلى اليمن[2]، وتمثيل الدولة الإسلاميّة في مجال العلاقات السياسيّة كما حصل عند قيامه بمهمّة تبليغ براءة إلى أهل مكّة[3]. إلى غير ذلك من ألوان العمل والجهاد التي زخرت بها حياة الإمام.

---

(١) أنظر: أمالي الشيخ الطوسي: ١٧٠.

(٢) أُنظر: الكافي ٥: ٢٨، الحديث ٤.

(٣) أُنظر: تفسير العيّاشي ٢: ٢١٣ ـ ٢١٤؛ بحار الأنوار ٢١: ٢٧٣.

ولم يتح له بعد وفاة رسول الله ﷺ أن يحتلّ موضعه الطبيعي، غير أنّه كان على طول الخطّ العين الساهرة على القضيّة الإسلاميّة، والجندي الأوّل لها إذا دقّت أجراس الخطر مهما كانت الظروف السياسيّة، حتّى أُتيح له أخيراً أن يباشر صلاحيّاته رئيساً للدولة الإسلاميّة، فاستطاع الإسلام أن يقدّم فيه الحاكم الإسلامي الأروع والنموذج الفذّ للحكم الذي عجزت كلّ المبادئ الأُخرى في العالم عن تقديم نظيره طيلة حياته السياسيّة.

فحياة الإمام إذن كانت أبداً ودائماً حياة جهاديّة تتفجّر بطاقات الكفاح من أجل تحقيق مثل الإنسانيّة الأعلى بتطبيق الإسلام وترجمته إلى واقع ملموس محسوس يتمثّل في حاكم وحكم يسعد به الناس ويعيشون في كنفه إخواناً وادعين.

وكانت الحياة الجهاديّة للإمام ذات لونين؛ فقد وقف تارةً يحارب قوى الكفر الصريحة السافرة التي أنكرت الإسلام كدين وتنكّرت له كمبدأ وعادته كدولة، فسجّل في وقفاته الغرّ معها أروع الانتصارات للدعوة والإسلام. ووقف تارةً أُخرى وقفته الجهاديّة الخالدة في أيّام خلافته ليصحّح مفاهيم المسلمين عن الإسلام، ويقوم سدّاً دون الانحراف عن أهدافه العليا ونظامه الأمثل الذي بدأ المنحرفون والمتأوّلون يتلاعبون به ويشوّهونه طبقاً لأفكارهم الجاهليّة وشهواتهم الرخيصة، ويرفعون شعارات جديدة لا تمتّ إلى روح الإسلام بصلة، فذاك هو القتال على التنزيل وهذا هو القتال على التأويل على حدّ تعبير رسول الله ﷺ(١)...

والواقع أنّ المعركة التي خاضها الإمام ضدّ التأويل والتلاعب بأحكام

(١) أنظر: الكافي ٥: ١١ ـ ١٢، الحديث ٢.

الإسلام والانحراف عن نصوصه في الدولة والحكم والدستور لم تكن تقلّ خطراً عن معاركه الكبرى مع الكفّار والمشركين. ولم يُمنَ بما مني به من الأعداء والخصوم السياسيّين والحربيّين إلّا بسبب استبساله في الحفاظ على أهداف الدعوة وحرصه على إقامة الدولة الإسلاميّة بعيدةً عن تضليل المضلّلين وأطماع الطامعين.

وهكذا نستطيع أن نقول: إنّ الإمام حارب أوّلاً في سبيل الدعوة الإسلاميّة ومثلها، وحارب أخيراً في سبيل الدعوة الإسلاميّة ومنهاجها في السياسة والحكم، فلم تكن الدولة الإسلاميّة في نظر الإمام لتنفصل عن الإمام بالذات، ولم تكن العقيدة الإسلاميّة في رأيه لتنفصل عن وعي إسلامي كامل لكلّ نواحي الحياة، ولم يكن ليكتفي الإمام من المسلمين أن يفهموا كعقيدة في القلب أو ألفاظ تردّدها الشفتان فحسب، وإلّا فلماذا شنّ تلك الحروب في خلافته ومني بالمنازعات، مع أنّ الإسلام من حيث هو عقيدة في القلوب أو ألفاظ على الشفاه لم يكن موضع خلاف ونقاش، ألم يكن كلّ ذلك لأجل أن تعي الأُمّة الإسلام وعياً صحيحاً وأن يطبّق عليها تطبيقاً نزيهاً!

وهذا ما فعله الإمام عليه السلام تماماً حينما تولّى الحكم وأخذ بزمام القيادة السياسيّة للأُمّة، فأعلن قبل كلّ شيء هدف الحكم الإسلامي الصحيح، وحدّد رسالته المقدّسة فقال مشيراً إلى نعله: «إنّ هذا النعل هو خير عندي من ولايتكم هذه إن لم أقم حقّاً وأزهق باطلاً»[1].

وهكذا وضع للدولة الإسلاميّة هدفها الأساسي المتمثّل في جانب إيجابي، وهو إقامة القسط والعدل وجانب سلبي وهو إزهاق الباطل.

---

(١) أُنظر: نهج البلاغة: ٧٦، الخطبة ٣٣، وما في المتن منقولٌ بالمعنى.

فليس الحكم في مفهوم عليّ عن الإسلام ذريعة من ذرائع الثراء المحرّم والجاه العريض، ولا أداة للقهر والغلبة والاستيلاء، ولا وسيلة من وسائل التخمة والدعة وإشباع الحفدة والأنصار، ولا جهازاً يتملّق لطائفة أو تستأثر به فئة على حساب الآخرين، وإنّما هو حكومة الحقّ والعدل والتطبيق النزيه لأحكام الله على العباد، فإذا فقد ذلك كان صفراً في حساب عليّ والإسلام. ولذلك قالها الإمام صريحة مدويّة في وجوه أُولئك الذين كانوا يزعمون أنّهم ينصحونه بشيء من اللين والانحراف، قالها لتخلد في تاريخ الإسلام كلمات مشرقة بالنور عامرة بأسمى مثل العدالة: «أتأمرونني أن أطلب النصر بالجور فيمن ولّيت عليه، والله ما أطور به ما سمر سمير وما أمّ نجم في السماء نجماً»[1]؛ ذلك لأنّ حكومة الإسلام هي حكومة العدل والحقّ والقسط، فإذا قامت على أساس من الجور فقدت معناها الإسلامي الذي هو كلّ قيمتها في نظر عليّ العظيم.

وحدّد عليه السلام مسؤوليّته تجاه رعيّته ومدى مشاركته لهم في جشوبة العيش ومكاره الدهر، فقال: «هيهات أن يغلبني هواي ويقودني جشعي إلى تخيّر الأطعمة، ولعلّ بالحجاز وباليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع، أو أبيت مبطاناً وحولي بطون غرثى وأكباد حرّى أو أكون كما قال القائل:

وحسبك داءً أن تبيت ببطنةٍ وحولك أكباد تحنّ إلى القدّ

أأقنع من نفسي بأن يقال هذا أمير المؤمنين ولا أُشاركهم في مكاره الدهر أو أكون أُسوة لهم في جشوبة العيش»[2].

وهكذا أفهم الإمام عليه السلام الأُمّة أنّه آخر من ينبغي أن يشبع في رعيّته، وليس

---

(١) نهج البلاغة: ١٨٣، الخطبة ١٢٦.

(٢) نهج البلاغة: ٤١٧ ـ ٤١٨، الرسالة ٤٥.

أوّل من يشبع هو الحاكم كما كان يريد المتأوّلون والمنحرفون من خصومه السياسيّين.

ووضع الإمام المساواة الحقيقيّة التي جاء بها الإسلام موضع التنفيذ فأعلن بكلّ صراحة قائلاً: «إنّما أنا رجل منكم لي ما لكم وعليَّ ما عليكم»[١]. وقال لأحد ولاته إذ ارتكب جنحة: «والله لو أنّ الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت ما كان لهما عندي هوادة، ولا ظفرا منّي بإرادة حتّى آخذ الحقّ منهما وأزيل الباطل عن مظلمتهما»[٢].

وهكذا حقّق الإمام المساواة بأروع معانيها، هذه المساواة التي لا تزال في الحضارات الأجنبيّة حتّى الآن حبراً على ورق.

ودشّن سياسته الاقتصاديّة بتطبيق المساواة الصارمة التي فرضها الإسلام بين المسلمين في الأموال العامّة، وضرب بيد من حديد على الثروات المنهوبة من الأمّة، وأعلن بكلّ وضوح أنّ كلّ القيم والاعتبارات لا تبيح شرعاً أن تزلزل تلك المساواة بين المسلمين في فيئهم، فهم في نظر الدولة الإسلاميّة سواء مهما اختلفت درجاتهم عند الله: قال عليه السلام: «أيّها الناس[٣] ألا لا يقولنّ رجال منكم قد غمرتهم الدنيا فامتلكوا العقار وفجّروا الأنهار... حرمنا ابن أبي طالب حقوقنا، ألا وأيّما رجل من المهاجرين والأنصار من أصحاب رسول الله يرى أنّ الفضل له على [من] سواه بصحبته فإنّ الفضل [النيّر] غداً عند الله،.... فأنتم عباد الله والمال مال الله يقسم بينكم بالسويّة»[٤].

---

(١) شرح نهج البلاغة ٧: ٣٦.

(٢) نهج البلاغة: ٤١٢، الرسالة ٤١.

(٣) ليست في المصدر.

(٤) شرح نهج البلاغة ٧: ٣٧.

وأوضح الإمام بكلّ جلاء نظريّة الإسلام الإنسانيّة التي تترفّع عن التعصّب الذميم مهما كان لونه، فقال لواليه يوصيه: «فإنّهم صنفان: إمّا أخٌ لك في الدين، وإمّا نظير لك في الخلق»[1]. فما أروعها كلمة أراد بها عليه السلام أن يصحّح مفهوم الناس عن الدولة الإسلاميّة؛ فليست الدولة الإسلاميّة في ضوء هذه الكلمة أداة استعباد لغير المسلمين وعداوة لهم، بل هي رعاية للأُخوّة الدينيّة الخاصّة وللأُخوّة الإنسانيّة العامّة. وقد بلغ حرص الإسلام على هذه النظرة الإنسانيّة مبلغاً رائعاً لا نظير له؛ حتّى أنّ عليّاً ـ وهو رئيس الدولة الإسلاميّة ـ وجد درعاً له عند مسيحي فلم يكن له طريق إلى أخذه منه إلّا بالوقوف معه بين يدي القضاء وهكذا وقف رئيس الدولة الإسلاميّة مع المسيحي جنباً إلى جنب أمام القاضي، وقال الإمام إنّها درعي ولم أبع ولم أهب، فقال القاضي للرجل المسيحي: ما تقول فيما يقول أمير المؤمنين؟ فقال المسيحي: ما الدرع إلّا درعي. وهنا التفت القاضي إلى الإمام يسأله هل من بيّنة تشهد أنّ هذه الدرع لك، فضحك عليّ وقال: ما لي بيّنة، فقضى القاضي بالدرع للرجل المسيحي، فأخذها ومشى، إلّا أنّه لم يخطُ خطوات قلائل حتّى عاد يقول: أمّا أنا فأشهد أنّ هذه أحكام أنبياء، أمير المؤمنين يدينني إلى قاضي يقضي عليه؟ ثمّ قال: الدرع والله درعك يا أمير المؤمنين، وأسلم وحسن إسلامه[2].

وهكذا استطاع الإمام أن يسجّل في ذهنيّة الأُمّة بأقواله وأفعاله مفاهيم الدولة الإسلاميّة الخالدة وآياتها البيّنة، فأصبحت دولة الإسلام التي عكسها

---

(١) نهج البلاغة: ٤٢٧، الرسالة ٥٣.

(٢) الغارات ١: ٤٧؛ البداية والنهاية ٨: ٤؛ شذرات الذهب ١: ٣٢٠؛ المناقب ٢: ١٠٥؛ بحار الأنوار ٤١: ٥٦.

تاريخ عليّ أمل الإنسانيّة في كلّ العصور، والعقيدة التي يتبنّاها المسلمون جميعاً في كلّ زمان وكلّ مكان.

صحيح أنّ الإمام عليه الصلاة والسلام لم ينجح كلّ النجاح في القضاء على المناوئين والمتربّصين بالدولة الإسلاميّة، لأنّ المؤامرة الأثيمة على حياته المقدّسة ـ التي انهار بها أعظم صروح الإسلام بعد صرح النبوّة ـ قامت حائلاً دون تحقيق أماني الإسلام العذبة على يديه وضمان السيادة السياسيّة له بشكل ثابت.

وصحيح أنّ الإمام كان يؤلّب على نفسه ودولته جيشاً ضخماً من المنافقين والمارقين الذين ضاقوا بالحقّ ولم يجدوا عند عليّ ما يشبع نهم المحموم إلى المال والجاه، فانتقضوا عليه وعارضوه بكلّ طول وحول، فلم يفكّر الإمام لحظة واحدة في مهادنتهم على حساب الحقّ، وأن يسترضيهم بالوسائل التي لا تتّفق مع طبيعة الغاية المثلى، فنجمت عن ذلك سلسلة من المشاكل السياسيّة التي رافقت خلافة الإمام إلى آخر أيّامها...

كلّ هذا صحيح. ولكن ماذا يضير عليّاً من ذلك كلّه وقد خرج من المعركة كما أراد وكما أراد له الإسلام، ظافراً منتصراً قد ضرب للإسلام مثله الرفيع، وركّز إلى الأبد في عقول الواعين من الأُمّة مفاهيم الدولة الإسلاميّة، وطبع في أذهانهم صورتها الزاهية بكلّ ما تصبو إليه الإنسانيّة المهذّبة من القيم المادّيّة والمعنويّة؛ فصلوات الله عليه وعلى جهاده، وسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيّاً.

وختاماً أرفع أكفّ الضراعة إلى الله سبحانه بأن يوفّق المسلمين جميعاً إلى العمل المثمر من أجل الرسالة التي عمل لها عليّ العظيم، وأن يأخذ بيد الساعين في إقامة هذا المهرجان الإسلامي الرائع من أهالي كربلاء الأبرار إلى ما فيه صلاح الإسلام والمسلمين.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

نبذة عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمّد وعلى آله الطاهرين وصحبه الميامين.

وبعد، فإنّ هذه الصحيفة السجّاديّة مجموعة من الأدعية المأثورة عن الإمام زين العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب من أئمّة أهل البيت، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

وهو الرابع من أئمّة أهل البيت، وجدّه الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب وصيّ رسول الله صلى الله عليه وآله وأوّل من أسلم به، وكان منه بمنزلة هارون من موسى كما صحّ في الحديث عنه[2]، وجدّته فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وبضعته وفلذّة كبده وسيّدة نساء العالمين كما كان أبوها يصفها[3]، وأبوه الإمام

(١) كتبها الشهيد الصدر رحمه الله سنة ١٩٧٧ م مقدّمةً لكتاب (الصحيفة السجّاديّة)، والذي نشرته ببيروت دار الكتاب الجديد عن نسخة مؤرّخة سنة ٩٨٦ هـ، والعنوان الذي أثبتناه مستفاد من وثائق الشهيد الصدر رحمه الله الخطيّة.

(٢) الكافي ١ : ١٠٧، الحديث ٨٠.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤ : ١٧٩، الحديث ٥٤٠٤.

الحسين أحد سيّدي شباب أهل الجنّة سبط الرسول وريحانته، ومن قال فيه جدّه: «حسين منّي وأنا من حسين»[١]، وهو الذي استشهد في كربلاء يوم عاشوراء دفاعاً عن الإسلام والمسلمين.

وهو أحد الأئمّة الاثني عشر الذين أخبر عنهم النبيّ ﷺ كما جاء في صحيحي البخاري ومسلم وغيرهما إذ قال: «الخلفاء بعدي اثنا عشر كلّهم من قريش»[٢].

وقد ولد الإمام عليّ بن الحسين في سنة ثمان وثلاثين للهجرة[٣]، وقيل قبل ذلك بسنة أو سنتين[٤]، وعاش حوالي سبعة وخمسين عاماً[٥]، قضى بضع سنين منها في كنف جدّه الإمام عليّ عليه السلام، ثمّ نشأ في مدرسة عمّه الحسن وأبيه الحسين سبطي الرسول، وتغذّى من نمير علوم النبوّة واستقى من مصادر آبائه الطاهرين.

وبرز على الصعيد العلمي والديني إماماً في الدين، ومناراً في العلم، ومرجعاً في الحلال والحرام، ومثلاً أعلى في الورع والعبادة والتقوى، وآمن المسلمون جميعاً بعلمه واستقامته وأفضليّته، وانقاد الواعون منهم إلى زعامته وفقهه ومرجعيّته.

قال الزهري: «ما رأيت هاشميّاً أفضل من عليّ بن الحسين ولا أفقه

---

(١) الإرشاد ٢ : ١٢٧.

(٢) صحيح البخاري ٨ : ١٢٧؛ صحيح مسلم ٦ : ٣؛ البداية والنهاية ٦ : ٢٤٨؛ وانظر: بحار الأنوار ٣٦ : ٢٩٨ (بالمضمون).

(٣) إعلام الورى بأعلام الهدى ١ : ٤٨٠.

(٤) و (٥) المصدر نفسه.

منه»[١]، وقال في كلام آخر: «ما رأيت قرشيّاً أفضل منه»[٢].

وقال سعيد بن المسيّب: «ما رأيت قطّ مثل عليّ بن الحسين»[٣].

وقال الإمام مالك: «سمّي زين العابدين لكثرة عبادته»[٤].

وقال سفيان بن عيينة: «ما رأيت هاشميّاً أفضل من زين العابدين ولا أفقه منه»[٥].

وعدّ الإمام الشافعي عليّ بن الحسين «أفقه أهل المدينة»[٦]. وقد اعترف بهذه الحقيقة حتّى حكّام عصره من خلفاء بني أُميّة ـ على الرغم من كلّ شيء ـ فلقد قال له عبد الملك بن مروان: «ولقد أُوتيت من العلم والدين والورع ما لم يؤته أحد مثلك قبلك إلّا من مضى من سلفك»[٧]، وقال عمر بن عبد العزيز: «سراج الدنيا وجمال الإسلام زين العابدين»[٨].

وقد كان للمسلمين عموماً تعلّق عاطفي شديد بهذا الإمام وولاء روحي

---

(١) العدد القويّة: ٣١٨؛ المناقب ٤: ١٥٩؛ بحار الأنوار ٤٦: ٩٧ نقلاً عنه، وفي الأخيرين: «زين العابدين»؛ وانظر: المعرفة والتاريخ ١: ٥٤٤، وفيه: «وما رأيت أحداً كان أفقه منه».

(٢) أنساب الأشراف ٣: ١٤٦؛ تاريخ الإسلام ٦: ٤٣٢، وفيهما: «أفضل من عليّ بن الحسين»؛ البداية والنهاية ٩: ١٠٤، وفيه: «أورع» بدل «أفضل»؛ بحار الأنوار ٤٦: ٦٧.

(٣) تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٢٩، وفيه: «أفضل من» بدل «مثل». وانظر: العدد القويّة: ٣١٨؛ بحار الأنوار ٤٦: ١٤٤، نقلاً عنه؛ كشف الغمّة ٢: ٨٠.

(٤) نور الأبصار في مناقب آل النبيّ المختار: ٢٨٠.

(٥) المناقب ٤: ١٥٩؛ بحار الأنوار ٤٦: ٩٧، نقلاً عنه؛ وفي: المعرفة والتاريخ ١: ٥٤٤ أنّ سفيان يرويه عن الزهري.

(٦) شرح نهج البلاغة ١٥: ٢٧٣.

(٧) بحار الأنوار ٤٦: ٥٦.

(٨) تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٠٥.

عميق له، وكانت قواعده الشعبيّة ممتدّة في كلّ مكان من العالم الإسلامي، كما يشير إلى ذلك موقف الحجيج الأعظم منه حينما حجّ هشام بن عبد الملك وطاف وأراد أن يستلم فلم يقدر على استلام الحجر الأسود من الزحام، فنصب له منبر فجلس عليه ينتظر، ثمّ أقبل زين العابدين وأخذ يطوف، فكان إذا بلغ موضع الحجر انفرجت الجماهير وتنحّى الناس حتّى يستلمه لعظيم معرفتها بقدره وحبّها له على اختلاف بلدانهم وانتساباتهم. وقد سجّل الفرزدق هذا الموقف في قصيدة رائعة مشهورة[١].

ولم تكن ثقة الأُمّة بالإمام زين العابدين على اختلاف اتّجاهاتها ومذاهبها مقصورة على الجانب الفقهي والروحي فحسب، بل كانت تؤمن به مرجعاً وقائداً ومفزعاً في كلّ مشاكل الحياة وقضاياها بوصفه امتداداً لآبائه الطاهرين. ومن أجل ذلك نجد أنّ عبد الملك، حينما اصطدم بملك الروم وهدّده الملك الروماني باستغلال حاجة المسلمين إلى استيراد نقودهم من بلاد الرومان لإذلال المسلمين وفرض الشروط عليهم، وقف عبد الملك متحيّراً وقد ضاقت به الأرض كما جاء في الرواية وقال: أحسبني أشأم مولود ولد في الإسلام، فجمع أهل الإسلام واستشارهم فلم يجد عند أحد منهم رأياً يعمل به، فقال له القوم: إنّك لتعلم الرأي والمخرج من هذا الأمر! فقال: ويحكم مَن؟ قالوا: الباقي من أهل بيت النبيّ ﷺ، قال: صدقتم، وهكذا كان. فقد فزع إلى الإمام زين العابدين فأرسل عليه السلام ولده محمّد بن عليّ الباقر إلى الشام وزوّده بتعليماته الخاصّة فوضع خطّة جديدة للنقد

---

(١) أُنظر: شذرات الذهب ٢: ٥٩؛ مستدرك الوسائل ١٠: ٣٩٤؛ أعيان الشيعة ١: ٦٣٤؛ مستدركات أعيان الشيعة ٣: ٢٩٥.

الإسلامي وأنقذ الموقف[١].

وقد قدِّر للإمام زين العابدين أن يتسلّم مسؤوليّاته القياديّة والروحيّة بعد استشهاد أبيه، فمارسها خلال النصف الثاني من القرن الأوّل في مرحلة من أدقّ المراحل التي مرّت بها الأُمّة وقتئذٍ، وهي المرحلة التي أعقبت موجة الفتوح الأُولى، فقد امتدّت هذه الموجة بزخمها الروحي وحماسها العسكري والعقائدي، فزلزلت عروش الأكاسرة والقياصرة وضمّت شعوباً مختلفة وبلاداً واسعة إلى الدعوة الجديدة، وأصبح المسلمون قادة الجزء الأعظم من العالم المتمدّن وقتئذٍ خلال نصف قرن.

وعلى الرغم من أنّ هذه القيادة جعلت من المسلمين قوّة كبرى على الصعيد العالمي من الناحية السياسيّة والعسكريّة، فإنّها عرّضتهم لخطرين كبيرين خارج النطاق السياسي والعسكري، وكان لا بدّ من البدء بعمل حاسم للوقوف في وجههما.

أحدهما: الخطر الذي نجم عن انفتاح المسلمين على ثقافات متنوّعة وأعراف تشريعيّة وأوضاع اجتماعيّة مختلفة بحكم تفاعلهم مع الشعوب التي دخلت في دين الله أفواجاً، وكان لا بدّ من عمل على الصعيد العلمي يؤكّد في المسلمين أصالتهم الفكريّة وشخصيّتهم التشريعيّة المتميّزة المستمدّة من الكتاب والسنّة. وكان لا بدّ من حركة فكريّة اجتهاديّة تفتح آفاقهم الذهنيّة ضمن ذلك الإطار لكي يستطيعوا أن يحملوا مشعل الكتاب والسنّة بروح المجتهد البصير والممارس الذكي الذي يستطيع أن يستنبط منها ما يفيده في كلّ ما يستجدّ له

(١) أُنظر: البداية والنهاية ٩: ١٠٤؛ مستدرك الوسائل ٧: ٨٤ ـ ٨٦؛ سيرة الأئمّة الاثني عشر ٢: ٢١٢ ـ ٢١٣.

من حالات. كان لا بدّ إذن من تأصيل للشخصيّة الإسلاميّة ومن زرع بذور الاجتهاد، وهذا ما قام به الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام، فقد بدأ حلقة من البحث والدرس في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله يحدّث الناس بصنوف المعرفة الإسلاميّة من تفسير وحديث وفقه، ويفيض عليهم من علوم آبائه الطاهرين، ويمرّن النابهين منهم على التفقّه والاستنباط، وقد تخرّج من هذه الحلقة عدد مهمّ من فقهاء المسلمين، وكانت هذه الحلقة هي المنطلق لما نشأ بعد ذلك من مدارس الفقه والأساس لحركته الناشطة.

وقد استقطب الإمام عن هذا الطريق الجمهور الأعظم من القرّاء وحملة الكتاب والسنّة، حتّى قال سعيد بن المسيّب: «إنّ القرّاء كانوا لا يخرجون إلى مكّة حتّى يخرج عليّ بن الحسين، فخرج وخرجنا معه ألف راكب»[1].

وأمّا الخطر الآخر: فقد نجم عن موجة الرخاء التي سادت المجتمع الإسلامي في أعقاب ذلك الامتداد الهائل، لأنّ موجات الرخاء تعرّض أيّ مجتمع إلى خطر الانسياق مع ملذّات الدنيا والإسراف في زينة هذه الحياة المحدودة وانطفاء الشعور الملتهب بالقيم الخلقيّة والصلة الروحيّة بالله واليوم الآخر، وبما تضعه هذه الصلة أمام الإنسان من أهداف كبيرة، وهذا ما وقع فعلاً، وتكفي نظرة واحدة في كتاب الأغاني لأبي الفرج الإصبهاني ليتّضح الحال.

وقد أحسّ الإمام عليّ بن الحسين بهذا الخطر وبدأ بعلاجه، واتّخذ من الدعاء أساساً لهذا العلاج. وكانت الصحيفة السجّاديّة التي بين يديك من نتائج ذلك، فقد استطاع هذا الإمام العظيم بما أُوتي من بلاغة فريدة وقدرة فائقة على أساليب التعبير العربي وذهنيّة ربّانيّة تتفتّق عن أروع المعاني وأدقّها في تصوير

---

(١) بحار الأنوار ٤٦: ١٤٩.

صلة الإنسان بربّه ووجده بخالقه وتعلّقه بمبدئه ومعاده وتجسيد ما يعبّر عنه ذلك من قيم خلقيّة وحقوق وواجبات. أقول: قد استطاع الإمام عليّ بن الحسين بما أوتي من هذه المواهب أن ينشر من خلال الدعاء جوّاً روحيّاً في المجتمع الإسلامي يساهم في تثبيت الإنسان المسلم عندما تعصف به المغريات، وشدّه إلى ربّه حينما تجرّه الأرض إليها، وتأكيد ما نشأ عليه من قيم روحيّة لكي يظلّ أميناً عليها في عصر الغنى والثروة كما كان أميناً عليها وهو يشدّ حجر المجاعة على بطنه.

وقد جاء في سيرة الإمام أنّه كان يخطب الناس في كلّ جمعة ويعظهم ويزهّدهم في الدنيا ويرغّبهم في أعمال الآخرة ويقرع أسماعهم بتلك القطع الفنّيّة من ألوان الدعاء والحمد والثناء التي تمثّل العبوديّة المخلصة لله سبحانه وحده لا شريك له.

وهكذا نعرف أنّ الصحيفة السجّاديّة تعبّر عن عمل اجتماعي عظيم كانت ضرورة المرحلة تفرضه على الإمام، إضافة إلى كونها تراثاً ربّانيّاً فريداً يظلّ على مرّ الدهور مصدر عطاء ومشعل هداية ومدرسة أخلاق وتهذيب، وتظلّ الإنسانيّة بحاجة إلى هذا التراث المحمّدي العلوي، وتزداد حاجةً كلّما ازداد الشيطان إغراءً والدنيا فتنةً.

فسلام على إمامنا زين العابدين يوم ولد ويوم أدّى رسالته ويوم مات ويوم يُبعث حيّاً.

النجف الأشرف

محمّد باقر الصدر

[١٩٧٧ م]

عمر الأضواء[1]

تدخل (الأضواء) عامها الرابع في هذا العدد بعد أن قاست خلال هـذه السنين المتعدّدة المحن التي امتحنت بها الأُمّة الإسلاميّة، وعاشت تلك المحن عيش جهادٍ مخلصٍ وكفاحٍ مرير، واكتوت بنارها، وأشعّت عـليها بـنورها، وترفّعت عليها بصلابة إيمانها وقوّة عقيدتها، برسالتها الكبرى ووظيفتها في إسماع الأُمّة كلمة الله في كلّ مجالٍ وكلّ حين.

وبدخولها هذا العام الجديد، تكون قد طوت ثلاث سنين من عمرها الخيّر الطافح بالخير والعطاء. وثلاث سنين في حساب الزمن وفي أعمار الناس، وإن كانت شوطاً قصيراً، ولكنّها في المقاييس الزمنيّة لجهاز فكري كالأضواء عمرٌ طويلٌ وشوطٌ عظيمٌ، قد لا تعادله عشرات السنين من عمر الإنسان.

نعم، إنّها عمرٌ طويلٌ؛ لأنّها كلّها زاخرة بالجدّ، عامرة بالحركة المثمرة، واثبة على العطاء السخي، فإذا قايستها بعمرٍ كاملٍ للإنسان، وأفرزت منه لحظات اللعب والهزل والساعات العقيمة والفرص التي تنبع من العمر، وأبقيت من عمر الإنسان لحظات التاريخ والعطاء، لحظات الإنتاج والنشاط الخيّر، فسوف لن يبقَ

---

(١) نشر في مجلّة الأضواء، السنة الرابعة، العدد (١ ـ ٢)، ربيع الأوّل ـ الثاني / ١٣٨٣ هـ.

من العمر الكامل للإنسان ما يساوي ثلاث سنين من عمر الأضواء، إلّا في أعمار الصفوة من الناس.

إنّها ألف يوم أو تزيد واجهت فيها (الأضواء) ألف مشكلةٍ أو تزيد، وفتحت ألف قلبٍ، وأشعّت عشرات المرّات على تلك القلوب المؤمنة بكلمة السماء، وربطت أفكارهم وآمالهم بتلك الكلمة الكبرى. وبهذا أصبحت الأضواء لا تعيش كعمليّة خيّرة دائبة فحسب، بل تعيش فكرة في الأرواح، وتمتزج بقلوب قرّائها وتتفاعل معهم، وهذا معنى آخر يبرز مضمون العمر الطويل في السنوات الثلاث؛ لأنّ الأضواء إذا كانت تحيى بحياة كلّ واحدٍ من قرّائها الذين اندمجوا بفكرتها، فهي تعيش ألف مرّة كلّ يوم، وتمتدُّ بوجودها عرفيّاً بقدر ما يجعل في ثلاث سنين قوّة الامتداد عشرات السنين.

وهي إلى هذا وذاك، ولدت ـ منذ ولدت ـ رشيدةً مدركة لواجبها، وافيةً لموقفها، محدّدةً لأهدافها، وهذا فرقٌ آخر بين عمر المجلّة وعمر الإنسان الذي لا يصل إلى هذه المرحلة إلّا في منتصف الشوط.

إنّ ثلاث سنين عمرٌ طويلٌ للأضواء، بقدر ما احتوى من تجارب، وعاش من ظروف، وأنجز من نشاطات، وامتدَّ في الإشعاع.

وإنّي أتمنّى لها بمناسبة دخولها العام الجديد عمراً مديداً عامراً بالورع والتقوى وطاعة الله، ورائعاً في الإشعاع والهداية والتبليغ.

ولا أدري هل سوف تؤاخذني الأضواء إذا ما ختمت كلمتي هذه دون أن اُشير إلى المثبّطين في القرآن، الذين تحدّثنا عنهم وعن أعذارهم التي يكشفها القرآن الكريم في عددٍ أسبق من الأضواء[1]، ووعدنا بالرجوع إلى هذا الموضوع

---

(١) راجع: دروس من القرآن الكريم، مجلّة الأضواء، السنة الثالثة، رمضان وشوّال / ١٣٨٢ هـ؛ المدرسة القرآنيّة: ٣٤٧.

وإكماله في الأعداد المقبلة، ولا أدري هل سوف تعتبر الأضواء التأخّر عن الوفاء بهذا الوعد انسياقاً مع مثبطات كتلك التي كنّا نريد الحديث عنها. وأمّا أنا فأعلم حقّ العلم أنّي كنتُ ولا أزال حريصاً على إكمال ذلك الموضوع، ولكن عاقني عنه توفّري على إعداد الجزء الثاني من كتاب (اقتصادنا)، الذي أشرف الآن على الانتهاء، فعذراً إلى قرّاء الأضواء الأعزّاء، والسلام عليهم ورحمة الله وبركاته.

ومضات

٣

سياسة واجتماع

- الاُسس الإسلاميّة .
- منشورات جماعة العلماء .
- كلمة المرجعيّة الدينيّة إبّان محنتها .
- برقيّة استنكاريّة إلى أنور السادات على أعتاب اتّفاقيّة كامب ديفيد .
- إرشادات في مجال الدستور الإسلامي .
- رسالة مفتوحة إلى الشعب الإيراني المسلم .
- برقيّة استنكاريّة إلى شاهبور بختيار .
- برقيّة تهنئة إلى الإمام الخميني ﵀ .
- رسالة إرشاديّة إلى طلّابه حول وظيفتهم تجاه الثورة الإسلاميّة في إيران .
- رسالة إلى الشعب الأفغاني إبّان الغزو الروسي .
- رسالة إلى الشعب العربي في إيران .
- الجواب عن برقيّة الإمام الخميني ﵀ الاُولى .
- الجواب عن برقيّة الإمام الخميني ﵀ الثانية .
- نداءات ثوريّة خلال فترة الحجز .

الأُسس الإسلاميّة[1]

الأساس رقم (١)

الإسلام

الإسلام في اللغة هو الاستسلام والانصياع، وبهذا المعنى كان صفةً للدين الإلهي بشكل عام في قوله تعالى ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّـهِ الإِسْلاَمُ ﴾[2] وآيات أُخرى.

أمّا المعنى الاصطلاحي للإسلام فهو (العقيدة والشريعة اللتان جاء بهما من عند الله تعالى الرسولُ الأعظمُ محمّد بن عبد الله ﷺ)، وهذا المعنى هو المقصود من الإسلام في قوله تعالى ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً ﴾[3].

---

(١) عبارة عن ٣٣ أساساً حرّرها الشهيد الصدر ﵀ لدى تأسيس حزب الدعوة الإسلاميّة، حُفظ منها ثلاثة عشر أساساً (أنظر: ثقافة الدعوة الإسلاميّة ١: ١٣٠ ـ ١٥٢؛ ٤: ٤٤ ـ ٥١).

(٢) آل عمران: ١٩.

(٣) المائدة: ٣.

ونقصد بالعقيدة (مجموعة المفاهيم التي جاء بها الرسول ﷺ التي تعرّفنا خالق العالم وخلقه وماضي الحياة ومستقبلها ودور الإنسان فيها ومسؤوليّته أمام الله)، وقد سمّيت هذه المفاهيم عقيدة لأنّها معلومات جازمة يعقد عليها القلب.

ونقصد بالشريعة (مجموعة القوانين والأنظمة التي جاء بها الرسول ﷺ التي تعالج الحياة البشريّة كافّة، الفكريّة منها والروحيّة والاجتماعيّة بمختلف ألوانها من اقتصاديّة وسياسيّة وغيرها).

فالإسلام إذاً مبدأٌ كاملٌ لأنّه يتكوّن من عقيدة كاملة في الكون ينبثق عنها نظامٌ اجتماعيٌّ شاملٌ لأوجه الحياة ويفي بأمسّ وأهمّ حاجتين للبشريّة، وهما القاعدة الفكريّة والنظام الاجتماعي.

الأساس رقم (٢)

المسلم

المسلم على قسمين:

مسلمٌ واقعيّ: وهو من استسلم عن إيمان ويقين بالله واليوم الآخر ورسالة النبي ﷺ ويعبّر عنه في القرآن الكريم كثيراً بـ(المؤمن) وعن مقابله بـ(الكافر).

ومسلمٌ ظاهريّ: وهو كلُّ من شهد الشهادتين ولم يظهر منه إنكارٌ لضروريٍّ من ضروريّات الدين. ويعتبر كلُّ من أعلن الشهادتين في عرف الدولة مسلماً مساوياً في الحقوق والواجبات لسائر المسلمين.

والدليل الشرعي على ذلك:

أوّلاً: سيرة النبي ﷺ والمسلمين مع من كان يسلم تحت ضغط التهديد بالقتل، فإنّه كان يُقبل إسلامه بمجرّد إعلانه الشهادتين.

ثانياً: سيرة النبي ﷺ مع أشخاص علم نفاقهم بشهادة القرآن الكريم.

ثالثاً: نصوص السنّة المصرّحة بأنَّ أحكام الإسلام تدور مدار إعلان الشهادتين.

وعلى ذلك فالدولة الإسلاميّة تساوي في الحقوق والواجبات بين جميع المشتركين في إعلان الشهادتين في أحكام الإسلام العامّة: الطهارة، جواز التزويج، دخول المساجد ونحو ذلك، وإن كان لا يجوز لها أن تسند إلى من تخشى نفاقه ورياءه شيئاً من الوظائف والمهام التي يشكّل إسنادها خطراً على الإسلام، كما يجوز لها أن تضعه في رقابة وتحدّد تصرّفاته طبقاً لمقتضيات

المصلحة الإسلاميّة العليا.

كما ينبغي أن يُعلم أنّ المرتدَّ عن الإسلام سواء كان مليّاً أو فطريّاً إذا تاب وأناب فإنّ الدولة تقبل إسلامه واقعاً وظاهراً، وتعامله كبقيّة المسلمين وذلك استناداً إلى رأي فقهيٍّ تتبنّاه الدعوة.

الأساس رقم (٣)
الوطن الإسلامي

الوطن الإسلامي هو (ما يسكنه المسلمون من أقطار العالم).

يجب أن نميّز بين استحقاق الدولة الإسلاميّة للأرض وبين صفة الوطن الإسلامي التي صحّ أن نصف بها الأرض.

إنّ استحقاق الدولة الإسلاميّة للأراضي نوعان:

النوع الأوّل: الاستحقاق السياسي. وهو ما تستحقّه الدولة الإسلاميّة من الأرض باعتبارها الإدارة السياسيّة العليا للإسلام، أي باعتبارها المسؤولة عن الكيان السياسي للمبدأ الإسلامي والموظّفة الشرعيّة على تطبيقه ونشره وحمايته.

ودائرة هذا الاستحقاق ليست محدودة بحدود، لأنّ الكيان السياسي للدولة الإسلاميّة قائمٌ على مبدأ فكري عامّ لا تختلف في حسابه الأراضي والبلاد. ولذلك كان الإسلام المتمثّل في الدولة الإسلاميّة صاحب الحق الشرعي في الأرض كلّها ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ ﴾[1]، فيحقُّ للدولة الإسلاميّة إخضاع جميع أراضي العالم لها سياسيّاً. غير أنّ طريقة استعمال هذا الحقّ وشكل تنفيذه يختلف باختلاف طبيعة الأشخاص المستوطنين للأرض من حيث كونهم مسلمين أو ذمّيّين أو كفّاراً غير ذمّيّين إلخ... وتشرح ذلك الأحكامُ الشرعيّةُ المتعلّقة بسياسة الدولة الخارجيّة.

---

(١) الأنبياء: ١٠٥.

النوع الثاني: استحقاق مالكي. وهو ما تستحقّه الحكومة الإسلاميّة من الأرض باعتبارها الممثّل الأعلى للأُمّة الإسلاميّة والوكيل الشرعي عنها في حقوقها وأملاكها. ودائرة هذا الاستحقاق هي الأرض الخراجيّة، فإنّها أملاك عامّة للأُمّة المسلمة وتقوم بولايتها أو وكالتها عنها بتولّي شؤونها طبقاً لمصالح الأُمّة. وتشرح ذلك الأحكامُ الشرعيّةُ المتعلّقةُ بأملاك الأُمّة العامّة.

ومن الواضح أنّ صفة الوطن الإسلامي تختلف في طبيعتها عن صفة الاستحقاق السياسي والمالكي، فإنّ استحقاق الدولة السياسي للأرض هو بسبب تحمّل الحكومة حماية المبدأ، ممّا جعل لها الحقَّ في تنفيذ إرادة الإسلام في الأرض طبقاً لتشريعاته. والاستحقاق المالكي سببه أملاك الأُمّة ممّا جعل لها الحقَّ في تنفيذ إرادة الأُمّة طبقاً لمصالحها، وهذا الاستحقاق بنوعيه حكمٌ شرعيٌّ لا بدّ في استنباطه وتحديد دائرته من الأدلّة الشرعيّة.

أمّا تحديد الأرض التي يصحُّ وصفها بالوطن الإسلامي فهو ليس حكماً شرعيّاً، فيكون المرجع فيه العرف السليم الذي يقضي في تعريف الوطن الإسلامي بأنّه (كلُّ ما يسكنه المسلمون من أقطار الأرض).

الأساس رقم (٤)
الدولة الإسلاميّة

الدولة ككلّ على ثلاثة أنواع:

النـوع الأوّل: الدولة القائمة على قاعدة فكريّة مضادّة للإسلام، كالدولة الشيوعيّة والدولة الديمقراطيّة الرأسماليّة، فإنّ القاعدة الفكريّة الرئيسيّة للدولة الشيوعيّة تناقض الإسلام تماماً، وكذلك القـاعدة الفكـريّة الرئـيسيّة للـدولة الديموقراطيّة الرأسماليّة، فإنّها وإن لم تمسّ الحياة والكون بصورة محدّدة إلّا أنّها تناقض نظرة الإسلام إلى المجتمع وتنظيم الحياة، فهي أيضاً قائمة على قاعدة فكريّة مضادّة للإسلام. وهذه الدولة دولة كافرة لأنّها لا تقوم على القاعدة الفكريّة للإسلام، وهي بسبب تبنّيها لقاعدة فكريّة مناقضة للإسلام تعدُّ كلّ إمكـاناتها للتبشير بتلك القاعدة ومحاربة كلّ ما يناقضها بما في ذلك الإسـلام بـعقيدته وأفكاره وتشريعه.

وحكم الإسلام في حقِّ هذه الدولة أنّه يجب على المسلمين أن يقضوا عليها وأن ينقذوا الإسلام من خطرها إذا تمكّنوا مـن ذلك بـمختلف الطـرق والأساليب التبشيريّة والجهاديّة، لأنّ الإسلام في هذه الدولة ـ حـتّى بـصفته عقيدة ـ موضعُ للهجوم وموضعُ للخطر، فتكون الحالة معها حالة جهاد لحماية بيضة الإسلام، غير أنّ وجوب جهاد هذا العدو لا يعني بطبيعة الحال القيام بأعمال تعرّض العاملين للخطر دون نتيجة ايجابيّة.

النوع الثاني: الدولة التي لا تملك لنفسها قاعدة فكريّة معيّنة، كما هو شأن الحكومات القائمة على أساس إرادة حاكم وهواه أو المسخّرة لإرادة أُمّة أُخرى

ومصالحها. وهذه الدولة دولة كافرة وليست دولة إسلاميّة وإن كان الحاكم فيها والمحكومون مسلمين جميعاً، لأنّ الصفة الإسلاميّة للدولة لا تنبع من اعتناق الأشخاص الحاكمين للإسلام وإنّما تنشأ من اعتناق نفس الدولة كجهاز حكم للإسلام، ومعنى اعتناق الدولة للإسلام ارتكازها على القاعدة الإسلاميّة واستمدادها من الإسلام تشريعاتها ونظريّتها للحياة والمجتمع، فكلُّ دولة لا تكون كذلك فهي ليست إسلاميّة. ولمّا كان الكفر هو النقيض الوحيد للإسلام صحّ أن نعتبر كلَّ دولة غير إسلاميّة دولة كافرة وكلَّ حكم غير إسلامي حكماً كافراً، لأنّ الحكم حكمان: حكم الإسلام، وحكم الكفر والجاهليّة، فما لم يكن الحكم إسلاميّاً مرتكزاً على القاعدة الإسلاميّة فهو حكم الكفر والجاهليّة وإن كان الحاكم مسلماً متعبّداً بعبادات الإسلام، ففي الحديث الشريف أنّ (الحكم حكمان حكم الله وحكم الجاهليّة، فمن أخطأ حكم الله فقد حكم بحكم الجاهليّة)[1].

والإسلام في هذه الدولة وإن كان لا يجابه منها حرباً مركّزة على عقيدته وأفكاره، إلّا أنّه حيث أُقصي عن قاعدته الرئيسيّة أصبح يفقد ضمان الدولة بكلّ وجه من الوجوه، وأصبح وجوده في خطر.

والحكمُ الشرعي في حقِّ هذه الدولة أنّها ليست دولة شرعيّة ويجب على المسلمين هدمها وإبدالها بدولة إسلاميّة، وكذلك فإنّ وجوب إبدالها لا يعني القيام بأعمال تعرّض العاملين للخطر دون احتمال نتيجة إيجابيّة، كما أنّ الطرق التي تستعمل في سبيل هدمها وإبدالها تقدّر من حيث درجة العنف والقوّة طبقاً لمدى الخطر الذي يتهدّد الإسلام منها وطبقاً لإمكانات العاملين واحتمال عود جهادهم بنتيجة على الإسلام.

---

(١) الكافي ٧: ٤٠٧، الحديث ١.

النوع الثالث: الدولة الإسلاميّة. وهي الدولة التي تقوم على أساس الإسلام وتستمدُّ منه تشريعاتها، بمعنى أنّها تعتمد الإسلام مصدرها التشريعي وتعتمد المفاهيم الإسلاميّة منظارها الذي تنظر به إلى الكون والحياة والمجتمع.

والدولة الإسلامية هذه على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: أن تكون جميع التشريعات التي تقوم بها الدولة مستمدّة من القاعدة الفكريّة بحيث إنّ سير الدولة التشريعي والتنفيذي يكون منسجماً ومتّفقاً مع متطلّبات الإسلام وأحكامه وبصورة مضمونة دون أيّ قصور أو تقصير. وهذا إنّما يتأتّى فيما إذا كانت السلطة الحاكمة معصومة من الخطأ والهوى كالسلطة الحاكمة أيّام النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام.

وحكم الإسلام بحقّ الدولة من هذا النوع أنّه يجب إطاعتها ولا يجوز التخلّف عن أوامرها وقراراتها التي تصدرها بصفتها سلطة حاكمة بحال من الأحوال.

النحو الثاني: أن تكون بعض التشريعات والتنفيذات متعارضة مع الإسلام تعارضاً ناشئاً من عدم اطّلاع السلطة الحاكمة على حقيقة الحكم الشرعي أو طبيعة الموقف. وحكم الإسلام بحقّ الدولة من هذا النوع:

١ ـ أنّه يجب على العارف من المسلمين أن يشرح للدولة ما تجهله من أحكام الإسلام أداءً لوجوب تعليم أحكام الإسلام لمن يجهلها خاصّة السلطة الحاكمة.

٢ ـ كما يجب على المسلمين إطاعة هذه السلطة في كلّ الحقوق والمجالات التي تشملها صلاحيّاتها الشرعيّة.

٣ ـ وإذا أصرّت السلطة الحاكمة على وجهة نظرها الخاطئة عن حسن نيّة ولم يمكن لمن يختلف معها في وجهة نظرها أن يثبت لها رأيه، فإن كانت القضيّة

من القضايا التي يجب فيها توحيد الرأي كالجهاد والضرائب وأمثالها وجب على المخالف إطاعة أمر الدولة وإن كان معتقداً خطأها. وإن لم تكن القضيّة ممّا يجب فيه توحيد الرأي كان للمخالف أن يطبّق في مجاله الخاص اجتهاده المخالف لاجتهاد الدولة.

النحو الثالث: أن تشذَّ الحكومة في تصرّفاتها التشريعيّة أو التنفيذيّة، فتخالف القاعدة الإسلاميّة الأساسيّة عن عمد مستندةً في ذلك إلى هوى خاص أو رأي مرتجل. وحكم الإسلام في هذه الدولة:

١ ـ أنّه يجب على المسلمين عزل السلطة الحاكمة واستبدالها بغيرها لأنّ العدالة من شروط الحكم في الإسلام، وهي تزول بانحراف الحاكم المقصود عن الإسلام فتصبح سلطته غير شرعيّة. ويشترط في ذلك أن يتوصّل المسلمون إلى عزل السلطة الحاكمة بغير الحرب الداخليّة.

٢ ـ وإذا لم يتمكّن المسلمون من عزل الجهاز الحاكم وجب عليهم ردعه عن المعصية طبقاً لأحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الشريعة المقدّسة.

٣ ـ وإذا استمرّت السلطة المنحرفة في الحكم فإنّ سلطتها تكون غير شرعيّة ولا يجب على المسلمين إطاعة أوامرها وقراراتها فيما يجب فيه إطاعة وليّ الأمر، إلّا في الحدود التي تتوقّف عليها مصلحة الإسلام العليا، كما إذا داهم الدولة خطرٌ مهدّدٌ وغزوٌ كافرٌ، فيجب في هذه الحالة أن يقف المسلمون إلى صفّها ـ بالرغم من انحرافها ـ وتنفيذ أوامرها المتعلّقة بتخليص الإسلام والأُمّة من الغزو والخطر.

والدولة في كلّ هذه الأنحاء الثلاثة هي دولة إسلاميّة لقيامها فكريّاً على أساس الإسلام وارتكاز كيانها على القاعدة الإسلاميّة، ومجرّد حدوث تناقض

بين القاعدة التي تقوم عليها وبعض معالم الحكم ومظاهره لا يخرجها عن كونها دولة إسلاميّة، كما هو الشأن في كلّ دولة تقوم على قاعدة فكريّة فإنّها تحمل صفة تلك القاعدة وإن حصلت بعض التناقضات في جهاز الحكم.

ويترتّب على الدولة الإسلاميّة في كلّ هذه الحالات بعض الأحكام الفقهيّة كسقوط الزكاة عن ذمّة من تجب عليهم إذا أخذته الدولة منهم كما نصّت على ذلك أحكام الشريعة المقدّسة.

الأساس رقم (٥)
الدولة الإسلاميّة دولة فكريّة

لمّا كانت الدولة هي المظهر الأعلى للوحدة السياسيّة التي توجد بين جماعة من الناس، فلا بدّ أن تكون وحدتها انعكاساً لوحدة عامّة قائمة بين الجماعة.

وهذه الوحدة العامّة بين الناس التي تنعكس في الوحدة السياسيّة تارةً تكون وحدة عاطفيّة وأُخرى وحدة فكريّة.

فالوحدة العاطفيّة هي العاطفة الواحدة التي يحسّها ويشترك فيها جماعة من الناس بسبب من الأسباب كاشتراكهم في إقليم متميّز بحدوده الجغرافيّة أو اشتراكهم في قوميّة متميّزة بلغة أو دم أو تاريخ معيّن.

وأمّا الوحدة الفكريّة فهي عبارة عن إيمان جماعة من الناس بفكرة واحدة تجاه الحياة يقيمون على أساسها وحدتهم السياسيّة، وهذه الوحدة هي الوحدة الطبيعيّة والجديرة بأن ينشأ على أساسها كيانٌ سياسيٌّ موحّد متمثّل في دولة بعكس الوحدة العاطفيّة، لأنّ العاطفة لمّا كانت لا تعني بطبيعتها الموقف السياسي للأُمّة ولا نظرتها العمليّة نحو الحياة، فبالتالي لا يمكن أن توجد للأُمّة حكماً ونظاماً، لأنّ الحكم والنظام إنّما يوجده الفكر. ولذا كان الفكر هو القاعدة الطبيعيّة للحكم وكانت الوحدة الفكريّة هي الوحدة الصالحة لتعليل الوحدة السياسيّة المتمثّلة في الدولة تعليلاً علميّاً.

على ضوء ذلك نستطيع أن نقسّم الدولة ولو بصورة غالبة إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الدولة الإقليميّة: وهي التي تعكس في وحدتها السياسيّة الوحدة

الإقليميّة.

٢ ـ الدولة القوميّة: وهي التي تستمدُّ وحدتها السياسيّة من القوميّة الموحّدة.

٣ ـ الدولة الفكريّة: وهي التي ترتكز في وحدتها السياسيّة على وحدة فكريّة معيّنة.

والدولة الإسلاميّة من القسم الثالث. ومن طبيعة الدولة الفكريّة أنّها تحمل رسالة فكريّة ولا تعترف لنفسها بحدود إلّا حدود ذلك الفكر، وبذلك تصبح قابلة لتحقيق رسالتها في أوسع مدى إنساني ممكن، وكذلك الدولة الإسلاميّة فإنّها دولة ذات رسالة فكريّة التي هي الإسلام، والإسلام دعوة إنسانيّة عامّة بعث بها النبيُّ محمّد ﷺ إلى الإنسانيّة كافّة في مختلف العصور والبقاع بقطع النظر عن الخصائص القوميّة والإقليميّة وغيرها كما يدلُّ على ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[١] وقوله تعالى ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ﴾[٢]، مع آيات ونصوص أُخرى كثيرة لا تدع مجالاً للشكّ بأنّ الإسلام رسالة عالميّة لا إقليميّة ولا قوميّة.

---

(١) سبأ: ٢٨.

(٢) الأنعام: ١٩.

الأساس رقم (٦)
شكل الحكم في الإسلام

تعريف الحكم في الإسلام

الحكم في الدولة الإسلاميّة هو (رعاية شؤون الأُمّة طبقاً للشريعة الإسلاميّة)، ولذلك يطلق على الحاكم كثيراً اسم الراعي وعلى المحكومين اسم الرعيّة كما في الحديث الشريف «كلّكم راع وكلّكم مسؤولٌ عن رعيّته»(١). ولا بدّ لكي تكتسب الرعاية صفة الشرعيّة أن يتوفّر فيها أمران:

الأوّل: تنفيذ رعاية شؤون الأُمة بالفعل وتطبيق أحكام الرعاية في الإسلام عليها.

الثاني: أن تكون الرعاية نفسها متّفقة مع نظام الحكم وشكل الرعاية في الإسلام، فلا يكفي لأن تكتسب الرعاية الصفة الشرعيّة أن تقوم فعلاً بتطبيق الدستور والقوانين الإسلاميّة في إدارة شؤون الأُمّة من جهاد واقتصاد وعلاقات سياسيّة، بل لا بدّ أن يراعى تطبيق الدستور والقوانين الإسلاميّة في الرعاية نفسها لأنّ رعاية شؤون الأُمّة من شؤون الأُمّة أيضاً، فيجب أن تكون بالشكل الذي حدّده لها الإسلام.

المهام التي تتطلّبها الدولة الإسلاميّة:

تتطلّب الدولة الإسلاميّة عدّة مهام هي:

---

(١) بحار الأنوار ٧٥: ٣٨؛ إرشاد القلوب ١: ١٨٤.

أوّلاً: بيان الأحكام، وهي القوانين التي جاءت بها الشريعة الإسلاميّة المقدّسة بصيغها المحدّدة الثابتة.

ثانياً: وضع التعاليم، وهي التفصيلات القانونيّة التي تطبّق فيها أحكام الشريعة على ضوء الظروف، ويتكوّن من مجموع هذه التعاليم النظام السائد لفترة معيّنة تطول وتقصر تبعاً للظروف والملابسات.

ثالثاً: تطبيق أحكام الشريعة (الدستور) والتعاليم المستنبطة منها (القوانين) على الأُمّة.

رابعاً: القضاء في الخصومات الواقعة بين أفراد الرعيّة أو بين الراعي والرعيّة على ضوء الأحكام والتعاليم.

شكل الحكم الإسلامي:

للحكم في الإسلام شكلان:

الأوّل: الشكل الإلهي

وهو يعني حكم الفرد المعصوم الذي يستمدُّ صلاحيّاته من الله مباشرة ويمارس الحكم بتعيينٍ إلهيٍّ خاصٍّ دون دخل لاختيار الناس وآرائهم.

وهذا الشكل من الحكم ثابتٌ في الإسلام دون شكٍّ وبإجماع المسلمين. فمن المتّفق عليه لدى المسلمين كافّة أنّ حاكميّة رسول الله ﷺ كانت من هذا الشكل كما يدلُّ عليه قوله تعالى ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[1] وقوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[2] وقوله تعالى

---

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) محمّد: ٣٣.

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُبِيناً ﴾[١]، وغير ذلك من النصوص. ولم تكن البيعة التي يأخذها الرسول ﷺ من المسلمين تعني أنّ الرسول يستمدُّ صلاحيّاته للحكم منها، ولا المشورة المأمور بها في قوله تعالى ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾[٢] تعني أنّ حاكميّته مقيّدة برأي الأُمّة ومستمدّة منها، لأنّ الله تعالى لم يوجب عليه الأخذ بما يُشار عليه وإنّما علّق الأمر على عزمه خاصّة.

وعلى هذا فوجود الشكل الإلهي للحكم في الإسلام لا شكّ فيه ولا نزاع بين المسلمين، وإنّما النزاع في تحديد الأشخاص الذين ثبت لهم الحقُّ في ممارسة الحكم بهذا الشكل وهل ثبت بعده ﷺ لأحد أم لا؟ فيذهب السنّة إلى انحصار هذا الشكل من الحكم برسول الله ﷺ، ويذهب الشيعة إلى أنّ هذا الشكل من الحكم ثبت بعد الرسول ﷺ للأئمّة الاثني عشر المنصوص عليهم بصورة خاصّة.

والضمان الأساسي في الشكل الإلهي من الحكم هو العصمة من الهوى والخطأ التي تشكّل الضمان الحتمي لاستقامة الحكم ونزاهته.

وبملاحظة المهام الأربع التي يتطلّبها الحكم في الإسلام، يتّضح أنّ صلاحيّات الحاكم المعصوم تشمل المهمّة الأُولى بوصفه مبلّغاً للشريعة إلى الأُمّة، كما تشمل المهمّة الثانية والثالثة بوصفه حاكماً، كما تشمل المهمّة الرابعة للقضاء بوصفه قاضياً أعلى. فهو يمارس صلاحيّات القيام بالمهام الأربع بوصفه مبلّغاً

---

(١) الأحزاب: ٣٦.

(٢) آل عمران: ١٥٩.

وحاكماً ورئيساً أعلى للقضاء بينما يختلف الأمر في الحاكم غير المعصوم كما سنرى.

الثاني: الحكم الشوري أو حكم الأُمّة[١]

والمصدر التشريعي لهذا الشكل من الحكم قوله تعالى ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾[٢]، فإنّ هذه الآية الكريمة الواردة في سياق صفات المؤمنين التي تستحقُّ المدح والثناء تدلُّ على ارتضاء طريقة الشورى وكونها طريقة صحيحة حينما لا يوجد نصٌّ من قبل الله ورسوله. وأمّا حيث يوجد النصُّ فلا مجال لاعتبار الأمر شورى لأنّه سبحانه يقول ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾[٣]. فالأمر إنّما يجوز أن يكون شورى بينهم فيما إذا لم يقض النصُّ الشرعي بقضاء معيّن، ومن الواضح أنّ مسألة شكل الحكم في الوقت الحاضر لم تعالج في نصٍّ خاصٍّ على مذهَبَي الشيعة والسنّة معاً.

وبكلمة أُخرى: إنّ الشورى في عصر الغيبة شكلٌ جائزٌ من الحكم فيصحُّ للأُمّة إقامة حكومة تمارس صلاحيّاتها في تطبيق الأحكام الشرعيّة ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدّة منها، وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون

---

(١) يشار إلى أنّ ما يذكره الشهيد الصدر ﵀ هنا وفي الأساس التالي مبنيٌّ على ما ذهب إليه في أوائل حياته السياسيّة من قيام نظام الحكم في الإسلام على أساس الشورى، وقد عدل ﵀ عن هذه النظريّة فيما بعد مدخلاً عنصر ولاية الفقيه في شكل الحكم الإسلامي في عصر الغيبة.

(٢) الشورى: ٣٨.

(٣) الأحزاب: ٣٦.

أكثر اتّفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأُمّة، وعلى هذا الأساس فإنّ أيّ شكل شوري من الحكم يعتبر شكلاً صحيحاً ما دام ضمن الحدود الشرعيّة، وإنّما قيّدنا الكيفيّة التي تمارس بها الأُمّة حقّ الحكم بأن تكون ضمن الحدود الشرعيّة لأنّها لا يجوز أن تختار الكيفيّة التي تتعارض مع شيءٍ من الأحكام الشرعيّة كأن تسلّم زمام الأمر إلى فاسق أو فسّاق، لأنّ الإسلام نهى عن الركون إلى فاسق بالأخذ بقوله في مجال الشهادة فضلاً عن مجال الحكم ورعاية شؤون الأُمّة.

فلا بدّ للأُمّة حين تختار كيفيّة الحكم والجهاز الذي يباشر الحكم أن تراعي الحدود الشرعيّة.

الأساس رقم (٧)
تطبيق الشكل الشوري للحكم في ظروف الأُمّة الحاضرة

عرفنا أنّ الشكل الشوري للحكم شكلٌ صحيحٌ في أساسه في ظرف عدم وجود الشكل الإلهي المتقدّم وعدم وجود النصّ الشرعي على كيفيّة معيّنة لممارسة الحكم.

ولا بدّ أن نعرف الشروط لممارسة الأُمّة اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم، وهي الشروط الثلاثة التالية:

١ ـ أن يكون اختيار شكل الحكم واختيار الجهاز الحاكم ضمن الحدود الشرعيّة الإسلاميّة وغير متعارض مع شيء من أحكام الإسلام الثابتة.

٢ ـ أن يكون اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم أكثر اتّفاقاً مع مصلحة الإسلام التي تعني الوضع الأفضل للإسلام باعتباره دعوة عالميّة وقاعدة للدولة.

٣ ـ أن يكون اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم أكثر اتّفاقاً مع مصلحة المسلمين بوصفهم أُمّة لها جانبها الرسالي والمادّي.

ومن الواضح أنّ ممارسة اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم بهذه الشروط تتوقّف على وعي الأُمّة للإسلام من جهة، ووعيها للظروف الحياتيّة والدوليّة من جهة أُخرى، فإذا تمّ لأُمّة بشكل عام مثل هذا الوعي فإنّ باستطاعتها أن تختار شكل الحكم وأن تنتخب الجهاز الكفوء لرعاية شؤونها، ويتساوى حينئذٍ في ممارسة هذا الحق كلُّ المكلّفين بأحكام الإسلام من الأُمّة من بلغ السن الشرعيّة من المسلمين والمسلمات.

أمّا إذا لم تكن هذه الشروط متوفّرة في الأُمّة لعدم وجود الوعي العام

للإسلام، وبالتالي عدم معرفة الحدود الشرعيّة التي يجب أن تراعى في اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم بما يتّفق مع مصلحة الإسلام والأُمّة، فإنّه لا بدّ للدعوة بوصفها طليعة الأُمّة الواعية لحدود الإسلام ومصلحته والواعية لظروف الأُمّة ومصالحها أن تقيم في الأُمّة شكلاً للحكم الإسلامي وتختار جهازاً حاكماً، حتّى يجيء الظرف المناسب لاستفتاء الأُمّة لاختيار شكل الحكم.

الأساس رقم (٨)
الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم

أحكام الشريعة الإسلاميّة المقدّسة هي الأحكام الثابتة التي بيّنت في الشريعة بدليل من الأدلّة الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل. فلا يجوز في هذه الأحكام أيُّ تبديل أو تغيير لأنّها ذات صيغة محدّدة وشاملة لجميع الظروف والأحوال، فلا بدّ من تطبيقها دون تصرّف.

ولنضرب لذلك مثلاً بإلزام الأُمّة الإسلاميّة بإعداد ما تستطيع من القوّة في مواجهة أعداء الإسلام. فهو حكمٌ شرعيٌّ نصّت عليه الشريعة في بعض أدلّتها كما في قوله تعالى ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾[١]، ولذلك فهو حكمٌ ثابتٌ شاملٌ لجميع الظروف والأحوال.

أمّا التعاليم أو القوانين، فهي أنظمة الدولة التفصيليّة والتي تقتضيها طبيعة الأحكام الشرعيّة الدستوريّة لظرف من الظروف ولذا فهي قوانين متطوّرة تختلف باختلاف ظروف الدولة، ومنشأ التطوّر فيها أنّها لم ترد في الشريعة مباشرة وبنصوص محدّدة وإنّما تستنبط من أحكام الشريعة على ضوء الظروف والأحوال التي هي عرضة للتغيّر والتبدّل.

ويدخل في الأحكام الشرعيّة كلُّ حكم دلَّ عليه الدليل الشرعي بصفته المعيّنة كحكم وجوب الصلاة والزكاة والخمس والحجّ والأمر بالمعروف والنهي

---

(١) الأنفال: ٦٠.

عن المنكر وكافّة التفاصيل المحدّدة التي جاءت بها الشريعة المقدّسة.

ومثال التعليم إلزام المسلمين القادرين بالتدريب على القتال، فإنّ هـذا الحكم ليس حكماً شرعيّاً ثابتاً في كلّ الأحوال ولم يدلّ عليه دليلٌ من الأدلّة الأربعة بهذه الصفة المعيّنة، ولذا لم يوجد إلزامٌ بالتدريب أيّام الرسول ﷺ إلّا قليلاً حيث كانت وسائل الحرب بسيطة ومتداولة والحاجة إليها والتدرّب عليها يكاد يكون عامّاً، وأمّا في الظروف الحاضرة فقد أصبح التدريب من أسباب القوى التي يجب رصدها وإعدادها، فهو لذلك تعليمٌ تقتضيه طبيعة الحكم الدستوري الذي هو وجوب إعداد القوّة القتاليّة.

وهكذا يدخل في التعاليم كلُّ أحكام القوانين التي تقتضيها طبيعة الأحكام الشرعيّة، كقانون الشرطة وقانون الاستيراد والتصدير وقوانين التعليم والتخصّص وقانون العمل وأمثالها ممّا تقضي به طبيعة الأحكام الشرعيّة في ظـرف مـن الظروف.

وعلى ضوء ما سبق نعرف أنّ اصطلاح (الدستور الإسلامي) حينما يطلق على الشريعة المقدّسة هو أوسع من المصطلح المتعارف للدستور، لأنّه يشمل كافّة أحكام الشريعة الخالدة، حيث تعتبر بمجموعها أحكاماً دستوريّة، كما أنّ وصف التعاليم والقوانين بـ(الأحكام الشرعيّة) هو وصفٌ صحيحٌ وإن كانت أحكاماً ظرفيّة، لأنّها تكتسب الصفة الشرعيّة ووجوب التنفيذ شرعاً من الأحكام الشرعيّة التي اقتضتها، ولأنّ الجهاز الحاكم العادل قد تبنّاها من أجل رعاية شؤون الأُمّة والحفاظ على مصلحتها ومصلحة الإسلام العليا.

كما نعرف أنّ المرونة التشريعيّة التي تجعل أحكام الإسلام صالحة لجميع الأزمان ليس معناها أنّ الإسلام قد سكت عن الجوانب المتطوّرة مـن حـياة

الإنسان وفسح المجال للتطوّر أن يشرّع لها من عنده، وإنّما معناها أنّ الإسلام أعطى في تلك الجوانب الخطوط العريضة الثابتة بحيث إنّ التطوّرات المـدنيّة للإنسان لا توجب تغيّر هذه الخطوط وتبدّلها، وإنّما تؤثّر في القوانين والتعاليم التي تباشر تنظيم الحياة في ظروف تقصر أو تطول.

الأساس رقم (٩)
مهمّة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة ليستا من مهام الحكم

عرفنا أنّ قيام الدولة الإسلاميّة يتطلّب مهاماً أربعاً وهي:

١ ـ بيان أحكام الشريعة (الدستور).

٢ ـ وضع التعاليم (القوانين التي تقتضيها طبيعة أحكام الشريعة في ضوء الظروف الراهنة).

٣ ـ تنفيذ أحكام الشريعة والقوانين.

٤ ـ القضاء في الخصومات.

وهذه المهام وإن كانت لازمة للدولة غير أنّها ليست جميعاً من شؤون رعاية الأُمّة حتّى تدخل في صلاحيّات الحكومة بوصفها حكومة.

فقد عرفنا أنّ بيان المعصوم عليه السلام لأحكام الشريعة لم يكن منه بوصفه حاكماً بل بوصفه مبلّغاً مأموراً بالتبليغ، وكذلك قضاؤه بين الناس وتنظيمه لجهاز القضاء وعزل من لا يرى صلاحيّته من القضاة كان بوصفه قاضياً أعلى. وفي الشكل الشوري للحكم، الشكل الذي تقيمه الأُمّة في غياب المعصوم عليه السلام لا تملك الحكومة الحقَّ في حصر ممارسة بيان أحكام الشريعة وتبليغها، كما لا تملك الحقَّ في حصر ممارسة القضاء في الخصومات، كما لا يملك أحدٌ من الحكومة أو غيرها حقَّ القاضي الأعلى الذي يستطيع عزل القضاة وتعيينهم.

والشكل الذي تؤدّى به هاتان المهمّتان كما يلي:

١ ـ مهمّة بيان الأحكام الشرعيّة :

هي من حقّ وواجب كلّ من يتوفّر من الناحية العلميّة على درجة الاجتهاد ومن ناحية السلوك والصفات على درجة العدالة ، فالمجتهد العادل فقط من حقّه أن يبيّن الأحكام الشرعيّة في ضوء الأدلّة الأربعة ويسمّى بيانه للحكم الشرعي على هذا الأساس (إفتاء) .

فإن كان لا يوجد في الأُمّة إلّا مجتهدٌ عادلٌ واحدٌ وكان هو الذي وقع عليه اختيار الأُمّة وأسندت إليه مهمّة الحكم ، فقد اجتمعت عليه مهمّة الحكم ومهمّة الإفتاء معاً .

وإن تعدّد المجتهدون العدول : فإن لم يختلفوا في نتائج استنباطهم فلا مشكلة . وإن كان بينهم اختلافٌ في بيان الأحكام الشرعيّة ، وجب أن ينظر إلى طبيعة الحكم المختلف فيه ، فإن كان حكماً يلزم على الدولة أن تتبنّى فيه اجتهاداً معيّناً وتجعله الاجتهاد السائد في المجتمع الإسلامي كالأحكام التي تتّصل بمجالات السياسة والاقتصاد والجهاد ، فإنّ على الحاكم إمّا أن يكون مجتهداً أو يختار اجتهاداً من تلك الاجتهادات ويتبنّاه ؛ لأنّ هذا الانتخاب والتبنّي لاجتهاد معيّن داخلٌ في رعاية شؤون الأُمّة ومن الواجبات الشرعيّة على الحاكم ، غير أنّ تبنّي الدولة لاجتهاد معيّن لا يعني منع المجتهدين المخالفين لذلك الاجتهاد من استنباطهم أو إبداء آرائهم وإنّما يعني اختصاص ذلك الاجتهاد المختار بالعمل والتنفيذ .

أمّا إذا كان الحكم الذي اختلفت فيه وجهات نظر المجتهدين من الأحكام التي لا يجب على الدولة توحيد الاجتهاد فيها عمليّاً ولا يضرُّ بكيان الأُمّة والمجتمع اختلاف الأفراد في سلوكهم طبقاً لاختلاف المجتهدين في آرائهم ،

فلا يجوز للدولة والحالة هذه أن تتبنّى اجتهاداً معيّناً بل توكل كلّ مسلم إلى رأي مقلّده الخاص أو رأيه إن كان مجتهداً.

٢ ـ القضاء وتعيين القضاة:

القضاء في نظر الإسلام لونٌ خاصٌ من الحكم لأنّه رعاية لشؤون الأُمّة لدى وقوع المخاصمة، ولكنّ السائد في لسان الشريعة هو التعبير عنه بالقضاء وعمّن يباشره بالقاضي لا بالحكم والحاكم.

غير أنّ حقّ القضاء لا يثبت للحاكم بمجرّد كونه حاكماً بل يثبت لمن نصّت عليه الشريعة نصّاً خاصّاً كالقضاة الذين كان يعيّنهم المعصوم عليه السلام في زمانه، أو نصّاً عامّاً كما هو الحال في المجتهد العادل بصورة عامّة، فكلُّ مجتهد عادل يتمتّع بحقّ ممارسة القضاء. ويستمدُّ القاضي في المجتمع الإسلامي هذا الحقّ من نصوص الشريعة التي دلّت على جعل هذا الحقّ لكلّ مجتهد عادل وليس من جهاز الحكم.

ومما يتّصل بذلك:

أ ـ لا يجوز للدولة أن تمنح حقّ القضاء لغير المجتهد العادل الذي ثبت له هذا الحقُّ في الإسلام، كما لا يجوز لها أن تمنع مجتهداً من ممارسة هذا الحقّ، بل يجب عليها إمضاء قضائه وتنفيذه.

ب ـ يجب على الدولة توفير المجتهدين العدول لممارسة القضاء بالدرجة التي تسدُّ احتياج الأُمّة في قضاياها وخصوماتها؛ لأنّ ذلك يندرج ضمن الرعاية الواجبة لشؤون الأُمّة.

ج ـ إذا تعدّد المجتهدون العدول ووقع الاختلاف في أقضيتهم فلذلك صورتان:

إحداهـما : أن يكون مردُّ الاختلاف بينهم إلى الاخـتلاف فـي اسـتنباط الأحكام الشرعيّة.

والصورة الثانية : أنّ الاختلاف بسبب التطبيق.

فإن كان اختلاف الأقضية بسبب اختلاف الاجتهاد وكانت مصلحة الأُمّة تتطلّب إقامة القضاء على حكمٍ شرعيٍّ معيّن، كان على الحاكم أن يتبنّى اجتهاداً معيّناً ويفرض على جميع المجتهدين العـدول أن يـقضوا عـلى أسـاس ذلك الاجتهاد. فمن كان منهم مصوّباً لذلك الاجتهاد قضى طبقاً لرأيه، ومن كان منهم مخالفاً قضى بالوكالة عن المجتهد الذي يرتئي نفس الاجتهاد المتبنّى للدولة. وهذا التبنّي يكون واجباً على الحاكم؛ لأنّه من شؤون الرعاية الواجبة للأُمّة. أمّا إذا كان اختلاف الأقضية لا يضرُّ بنظام المجتمع واستقراره فيجب أن يعطي لكل مجتهد حرّيّة القضاء طبقاً لاجتهاده.

وإن كان اختلاف الأقضية بسبب اختلاف المجتهدين في تطبيق الحكم الشرعي مع وحدة الرأي فيه أساساً، كما إذا كان هذا القاضي يرى شهادة زيد وعمرو بيّنة شرعيّة ولا يراها القاضي الآخر بيّنة لاعتقاده بفسقهما، فإنّ هـذا الاختلاف لا يولّد مشكلة تستوجب تدخّل الحكومة، فيجب أن يسمح لكلٍّ منهما بممارسة حقّه في القضاء وأن يباشر القضاء حسب رأيه. وإذا قضيا في مسألة واحدة بقضائين تنفّذ الحكومة القضاء الأسبق زماناً منهما.

وتفصيل الكلام في بحوث القضاء في الفقه.

الأساس رقم (١٠)
المقياس في السياسة الخارجيّة للدولة

الأحكام الدستوريّة مقياس ثابت في سياسة الدولة، الداخليّة منها والخارجيّة، ويضاف إلى الأحكام الدستوريّة المصلحة الإسلاميّة التي تعني مصلحة الإسلام والمسلمين. وتقوم الدولة على ضوء هذين المقياسين بوضع اللوائح التنظيميّة في المجال الداخلي والخارجي:

أمّا في المجال الداخلي؛ فتبيّن ذلك في تفصيلات لسنا بصددها.

وأمّا في السياسة الخارجيّة؛ فإنّ الدولة تراعي في جميع العلاقات والمعاهدات والاتّفاقات مع الدول الأُخرى ـ بالإضافة إلى انسجامها مع أحكام الدستور ـ أن تكون متّفقة مع هذه المصلحة.

والمصلحة الإسلاميّة عبارة عن الوضع الأفضل للإسلام باعتباره دعوة ومبدأ وقاعدة للدولة، والوضع الأفضل للمسلمين بوصفهم أُمّة لها جانبها الرسالي وجانبها المادّي. فكلّ ما كان يساعد على إيجاد الوضع الأفضل للإسلام والمسلمين على هذا النحو فهو مصلحة إسلاميّة.

والمصلحة الإسلاميّة تارةً تكون منصوصةً من الشرع المقدّس؛ كمصلحة عدم اتّخاذ الكافرين أولياء من دون المسلمين، كما في قوله تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردّوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين * بل الله مولاكم وهو خير الناصرين﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ يا أيّها الذين آمنوا لا

(١) آل عمران: ١٤٩ ـ ١٥٠.

تتّخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطاناً مبيناً ﴾[1]، وآيات ونصوص شرعيّة أُخرى. فتكون هذه المصلحة المنصوصة من أحكام الدستور، فلا يجوز الاجتهاد فيها، بل يلزم تطبيقها كما جاءت في النصّ.

وأُخرى لا تكون المصلحة الإسلاميّة منصوصة، فيوكل أمر الاجتهاد فيها إلى المجلس القانوني في الدولة أو إلى الجهاز الحاكم، على شرط أن لا تتنافى نتيجة الاجتهاد مع النصوص العامّة للشرع (الدستور).

أمّا موقف الدولة من المعاهدات والاتّفاقيّات المعقودة بين حكومات بلاد المسلمين والحكومات الأُخرى، فهو أنّه يجب أن تخضع من جديد للمقياس العامّ المتكوّن من الأحكام الدستوريّة والمصلحة الإسلاميّة، وتقوم الدولة الإسلاميّة بإلغاء ما يتنافى منها مع ذلك بقدر الإمكان، باعتبار أنّ الحكومات التي أبرمت تلك المعاهدات والاتّفاقيّات حكومات غير شرعيّة، فتكون الاتّفاقيّات غير مشروعة إلّا بإقرار الحكومة الإسلاميّة في ضوء المقياس الإسلامي.

أمّا حكم المعاهدات والاتّفاقيّات التي تبرمها الدولة الإسلاميّة أو تقرّها باختيارها، فهو أنّها معاهدات نافذة يجب الوفاء بها، ولا يجوز للدولة إلغاؤها قبل مدّتها المقرّرة، وإن أصبحت تتنافى مع المصلحة الإسلاميّة شيئاً ما، ولذلك وفى النبيّ ﷺ بتعهّده لقريش بعدم الغزو بعد صلح الحديبيّة مع أنّ الإسلام أصبح بعد الصلح بقليل قادراً على احتلال مكّة، بل استمرّ وفاؤه ﷺ مع إخلال قريش بالمعاهدة عدّة مرّات، حتّى تكرّر منها النكث واتّضح.

وما ينبغي الالتفات إليه أنّ المصلحة الإسلاميّة التي تعني الوضع الأفضل للإسلام والمسلمين قد تختلف من بلد إلى بلد وظرف إلى ظرف، فقد تكون مثلاً

---

(١) النساء: ١٤٤.

سرّيّة الدعوة الإسلاميّة في بعض البلاد الكافرة هي الوضع الأفضل للإسلام بوصفه دعوة تتبنّاها الدولة الإسلاميّة وتحملها إلى أرجاء الأرض، فتقرّر الدولة سرّيّة الدعوة في ذلك البلد وفقاً للمصلحة الإسلاميّة، وتدخلها في حساب علاقتها واتّفاقيّاتها معه. وقد يكون تأجيل تطبيق الإسلام وتسلّمه للسيادة في بلد إسلامي هو الوضع الأفضل للإسلام بوصفه مبدأ، كما إذا منحت فرصة لتسلّم الإسلام السيادة ولكن في ظرف معقّد من الناحية السياسيّة العامّة، ينذر بسرعة تقويض الكيان الإسلامي إذا أُقيم في ذلك الظرف وانتكاس الحركة الإسلاميّة، ففي مثل هذه الحالة يكون تأجيل تسلّم السيادة في ذلك البلد إلى الظرف المناسب هو الوجه الأفضل للإسلام بوصفه مبدأ.

وقد يكون عدم توقيع معاهدة بين الدولة الإسلاميّة ودولة أُخرى هو الوضع الأفضل للإسلام بوصفه قاعدة للدولة، لما يخشى أن تؤدّي إليه المعاهدة في نفوذ الدولة الأُخرى في جهاز الدولة الإسلاميّة، الأمر الذي يشكّل خطراً على قاعدتها الإسلاميّة.

وقد يكون عقد اتّفاق اقتصادي معيّن مع دولة معيّنة أو دول هو الأفضل للمسلمين من الناحية الاقتصاديّة، فيصبح مصلحة إسلاميّة.

وبشكل عامّ؛ فإنّ الدولة تقوم بدراسة المصلحة الإسلاميّة وتراعيها في علاقتها الخارجيّة؛ لأنّها المسؤولة عن رعاية الإسلام والمسلمين.

الأساس رقم (١١)
موقف الدعوة والدولة من النفوذ الكافر

نعتبر الدولة الغازية لوطن المسلمين بجميع صورها وطرق استعمارها ونفوذها دولة محاربة للإسلام، ويجاهد أنصار الإسلام قبل إقامة الدولة الإسلاميّة إلى جنب الحكومات القائمة في بلاد المسلمين لتقويض دعائم الكافر المستعمر ونفوذه، كما يجاهدون لعين الهدف في بلاد المسلمين، وإن كانت تتبنّى أحكام الكفر أيضاً وتتعارض بذلك مع الهدف الأوّل للدعاة، وهو إزاحة أحكام الكفر وتطبيق أحكام الإسلام، إلّا أنّها من الممكن أن تلتقي مع الدعاة في الهدف الثاني، وهو إزاحة سيطرة الكافر. وفي ظروف الالتقاء هذه يجاهد الدعاة إلى جنبها، مراعين في مدى تعاونهم مع تلك الحكومات في هذا السبيل طابعهم الإسلامي الخاصّ ومصلحتهم بوصفهم منضمّين لدعوة إسلاميّة مخلصة.

أمّا عند قيام الدولة الإسلاميّة وبعده، فإنّ المقياس العامّ في سياسة الدولة الخارجيّة يقضي بمقاطعة الدولة الكافرة الغازية لبلاد المسلمين، ويراعى في هذه المقاطعات إمكانيّة الدولة الإسلاميّة وظروفها، ويمكن أن يتمّ ذلك [عن] طريق خطّة تدريجيّة تضعها الدولة لتحقيق ذلك. كما أنّ مسؤوليّة الدولة في الجهاد لرفع النفوذ الكافر لا تقف عند الوطن الإسلامي الذي يسكنه المسلمون فعلاً، بل يشمل الأرض التي فتحها المسلمون وكانت عامرة عند الفتح، ثمّ انتزعها الكافر مرّة أُخرى من يدهم، فإنّها تعتبر أرضاً مغصوبة ووطناً إسلاميّاً سليباً، ولو لم يبقَ على ظهرها مسلم واحد، ومن حقّ الأُمّة المالكة استرجاعها، وإن لم يجرِ عليها فعلاً أحكام دار الإسلام المقرّرة في الفقه، كما هو الحال في الأندلس وفلسطين وأجزاء أُخرى من أراضي المسلمين.

الأساس رقم (١٢)
دعوتنا إلى الإسلام دعوة تغييريّة

الدعوة الإصلاحيّة هي الدعوة التي تستهدف إصلاح جانب معيّن من جوانب الواقع القائم، متغاضيةً في حقل نشاطها العملي عن سائر جوانبه الأُخرى، وعن الركائز الأساسيّة التي يبنى عليها الواقع بصورة عامّة، أي أنّها تسعى إلى إنشاء البنيات الفوقيّة التي تأتلف منها شخصيّة الأُمّة، دون أن تنفذ إلى البنيات والجذور الرئيسيّة في شخصيّتها.

والدعوة التغييريّة هي الدعوة التي لا تدين بالواقع الذي تعيش فيه الأُمّة من أساسه، لأنّه يناقض مبدأها جملةً وتفصيلاً، فتبني عملها على تغييره تغييراً جذريّاً، وذلك بحمل رسالة فكريّة تبشّر بها لإنشاء شخصيّة الأُمّة إنشاءً جديداً بكلّ بنياتها الأساسيّة والفوقيّة، وإنشاء الحياة على قواعد تلك الرسالة وركائزها المحدّدة، سواء في النظرة الفلسفيّة نحو الكون والحياة، أو المقياس العملي العامّ للحياة، أو في طريقة التفكير التي يتكوّن بها الكيان الاجتماعي للأُمّة.

ولدى السؤال: ماذا يجب أن تكون دعوتنا إلى الإسلام، إصلاحيّة أم تغييريّة؟ علينا أن ننظر إلى الظروف التي يعيشها الإسلام وصدى وجوده في واقع الأُمّة، فإنّ هذه الظروف هي التي تحدّد نوع الدعوة إلى الإسلام.

فإذا كان الإسلام هو القاعدة الرئيسيّة التي يبتني عليها نظام الحياة وكيان الأُمّة، وكانت العقيدة الإسلاميّة هي القاعدة الفكريّة والدستوريّة للدولة، والمنهج العامّ لمختلف ألوان النشاط الفردي والاجتماعي والسياسي، كان للدعوة أن تتّخذ طريق الإصلاح للحفاظ على القاعدة الإسلاميّة للدولة، وإصلاح الجوانب التي

لا تنسجم مع هذه القاعدة.

أمّا إذا فقد الإسلام مركزه من القاعدة الأساسيّة واستبدل بغيره من القواعد الفكريّة، أو استبدل باللاقاعدة، فإنّ الدعوة إلى الإسلام يجب أن تكون دعوة لإعادة الإسلام إلى مركزه من الدولة ومن الأُمّة، في عمليّة تغيير شاملة لكلّ الواقع اللاإسلامي.

ومن الواضح أنّ الظروف التي يعيشها الإسلام منذ نهاية الحرب الأُولى هي الظروف الثانية؛ إذ قوّض المستعمرون الدولة الإسلاميّة ودخلوا بلاد المسلمين وتقاسموها، وقاموا بعمليّة انقلاب شامل في حياة الأُمّة، وأقصوا العقيدة الإسلاميّة عن وضعها الرئيسي في كيان الأُمّة السياسي والاجتماعي، ووضعوا الأُمّة في أُطر فكريّة وسياسيّة غريبة عن عقيدتها، من الديمقراطيّة الرأسماليّة والاشتراكيّة وما إليها من الأُطر اللاإسلاميّة.

لذلك فإنّ واجب الدعوة في ظروف الإسلام الحاضرة أن تكون دعوة تغييريّة انقلابيّة تهدف استبدال القواعد اللاإسلاميّة التي أُقيم عليها الحكم والحياة الاجتماعيّة للأُمّة بالقاعدة الفكريّة للإسلام ونظامه الاجتماعي للحياة.

وممّا ينبغي الالتفات إليه أنّ ظروف الإسلام حيث توجب علينا انتهاج الطريق التغييري الجذري في العمل، فإنّ ذلك لا يعني أنّنا نقف من الدعوات والمشاريع الإصلاحيّة موقف الرفض والعداء، وذلك لأنّ الإسلام يوجب علينا تطبيق ما أمكن من أحكامه في أيّ جانب من حياة الأُمّة، وإن لم يمكن تطبيق أحكامه من الجوانب الأُخرى. وما دام العمل الإصلاحي تطبيقاً للإسلام في أيّ مساحة من حياة المجتمع، فهو عمل إسلامي صحيح. كما لا يعني ذلك أنّنا لا نقوم بالأعمال الإصلاحيّة، وذلك لأنّ التغيير الكلّي يتوقّف على تغييرات جزئيّة متعدّدة.

منهجنا في الدعوة إذن هو تأييد وتوجيه المشاريع والدعوات الإصلاحيّة، والقيام بالعديد من الخطوات والمشاريع الإصلاحيّة التي تقع في طريق التغيير أو تؤثّر فيه من قريب أو بعيد.

نعم؛ لا بدّ لدعوتنا التي تهدف التغيير الكلّي في المجتمع أن تقارن بين مجالات العمل وتجنّد الطاقات لما هو أكثر فائدة للإسلام وتأثيراً في عمليّة التغيير الشاملة.

الأساس رقم (١٣)
من أين يبدأ التيّار التغييري في الأُمّة؟!

من أين تبدأ الدعوة الإسلاميّة بإحداث مدّها للتغيير الجذري الشامل في حياة الأُمّة؟ وما هي العمليّة الأساسيّة في هذا المدّ؟!

يجيب السطحيّون في تفكيرهم على هذا السؤال بأنّ العامل الرئيسي في الانقلاب الإسلامي هو عمليّة الاستيلاء على الحكم، ويتراءى لهم أنّ تسلّم السلطة هو العمليّة الانقلابيّة الكبرى التي يتمّ بها كلّ شيء. وقد غفل هؤلاء عن أنّ لكلّ مجتمع قاعدة، وأنّ القاعدة هي الأُمّة، فإذا كانت الأُمّة هي الأُمّة لم تتغيّر في محتواها الداخلي، فإنّ تغيير الحكم لا يعني حدوث الانقلاب الأساسي الشامل في المحتوى الفطري والروحي للأُمّة، وإنّما يعني ـ إذا أمكن الاحتفاظ به ـ فقط حصول الأداة القويّة التي يجب أن يبدأ الانقلاب والتطوير من عندها وبها.

ويجيب الماديّون على هذا السؤال بأنّ العامل الرئيسي في الانقلاب الشامل في الأُمّة هو الظروف الماديّة الخارجيّة؛ حيث يزعمون أنّ تحوّل وسيلة الإنتاج من شكل إلى شكل هو الحدث الانقلابي الكبير الذي يخلق المجتمع من جديد. وقد غفل هؤلاء عن أنّ الإنسان هو الذي يصنع الظروف الماديّة، وليست الظروف هي التي تخلق الإنسان وتكيّفه كما تشاء.

أمّا الإسلام، فيجيب على هذا السؤال جواباً واضحاً محدّداً مرتكزاً على نظرته العامّة عن التاريخ الإنساني والمجتمع، التي أوضحها الله تعالى في قوله: ﴿ إنّ الله لا يغيّر ما بقومٍ حتّى يغيّروا ما بأنفسهم ﴾[١]، فإنّ هذه الآية الكريمة

---

(١) الرعد: ١١.

تشير إلى أنّ التغيير الاجتماعي للبشريّة إنّما يتحقّق عن طريق تغيير ما بالنفوس البشريّة، أي بتغيير المحتوى الداخلي للإنسان من أفكار ومشاعر.

فالكيان الفكري والروحي للإنسانيّة هو العامل الرئيسي في البناء والتجديد في تاريخ المجتمعات.. وهذا بالضبط سرّ الانقلاب الكبير الذي أحدثه الإسلام في الأُمّة، التي لم يكن لها نصيب من السياسة ولا وجود في المجال الدولي، ولم تكن تعرف للحياة معنى غير التفاخر والتغالب، حتّى أنّها كانت لتضيق بفكرة الوحدة القوميّة لشدّة تحكّم الروح القبليّة في نفوسها. وإذا بهذه الأُمّة بالذات تصبح سيّدة أُمم الأرض، ومالكة الزمام في الموقف الدولي، والمبشّرة المثاليّة برسالة عالميّة لا تعترف بالحدود القوميّة، فضلاً عن الحدود القبليّة. وقد تمّ كلّ هذا الانقلاب في فترة قصيرة لم يتغيّر فيها شيء من الظروف الماديّة، ولم يكن سببه إلّا إحداث التغيير في المحتوى الداخلي الفكري والشعوري للأُمّة. وهذا التغيير هو الذي يعبّر عنه الله تعالى بالتزكية والتعليم في قوله: ﴿ لقد مَنَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ﴾[1].

(١) آل عمران: ١٦٤.

منشورات (جماعة العلماء)(١)

المنشور الأوّل

بسم الله الرحمن الرحيم

أيّتها الجماهير المسلمة!!

أيّتها الجماهير الكادحة!!

أيّها الشعب العراقي المجاهد!!

الآن ـ ولأوّل مرّة ـ منذ مئات السنين تشرق في بلدنا الحبيب أضواء الحريّة والاستقلال بفضل الثورة التحريريّة الكبرى، والمعركة الفاصلة التي وقف فيها الزعيم الأوحد والبطل المنقذ سيادة الزعيم الركن عبد الكريم قاسم حفظه الله

---

(١) سبعة منشورات حرّرها الشهيد الصدر ﷺ جميعاً، ونشرت باسم (جماعة العلماء في النجف الأشرف) (أنظر: نظريّة العمل السياسي عند الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر: ٢٤٢)، وقد صدرت كلّها في ظروف تحوّل الحكم الملكي في العراق إلى الحكم الجمهوري بعد ثورة ١٤ تمّوز ١٩٥٨ م. وليس المدح الوارد في بعضها لزعيم هذه الثورة إلّا انسياقاً مع المصالح العامّة المرتبطة بتلك الظروف.

رائداً للإسلام والمسلمين.

والآن ـ ولأوّل مرّة أيضاً منذ قرون ـ يشهد العراق زعامةً حاكمةً منبثقةً عن صميم الشعب، تسهر على مصالحه وعلى تحقيق آماله وأحلامه، وتتجاوب مع عواطفه ورغباته، وتستمدّ منه قوّتها الجبّارة وسياستها الرشيدة.

فهيّا أيّتها الجماهير المؤمنة بربّها، المخلصة لدينها، الواثقة بزعيمها إلى رفع راية الإسلام بقيادة الزعيم الأوحد والالتفاف حوله تحت هذه الراية المقدّسة، راية السماء التي رفعها أجدادكم في ظلّ قيادة مخلصة، فقفزوا قفزتهم التاريخيّة الجبّارة، وإذا بأُمّة متهالكة فقيرة كان يسودها الاستعمار والجهل، تضحى بعد أن عاشت ربع قرن في ظلال الراية المقدّسة أرقى أُمم الأرض وأعظمها حضارة وسياسة وكرامة، تحمل بيدها مشعل النور والهداية للعالم كلّه، وترسم لجميع الشعوب طريق الخلاص من الظلم والاستعباد.

هيّا إلى راية الإسلام، راية الكرامة الإنسانيّة والعزّة، راية الحريّة والسعادة، راية الانعتاق والتحرّر من القوى الطاغية، فإنّ الإسلام اليوم هو الإسلام الذي ساد بالأمس في طاقاته الجبّارة، في مبادئه الرشيدة، في أهدافه الضخمة، في غاياته الخيّرة.

وها هو حاضرٌ يلبّي كلّ راغب في المساواة والعدالة الاجتماعيّة، وكلّ محارب للظلم والطبقيّة والاستغلال الفظيع، وكلّ طالب للسيادة والعزّة والكرامة، وكلّ من يؤمن بنفسه وبلاده وأُمّته.

إنّ الإسلام هو المحرّر الأكبر للإنسانيّة من شتّى ألوان الظلم والطغيان ومن نظام الطبقيّة ومن الإثرة البغيضة ومن سيادة الهياكل الاجتماعيّة التي تخلقها الأنانيّة في مجتمعاتها.

وثورتنا المباركة هي الثورة التحريريّة الكبرى لشعب العراق المسلم، فمن

الطبيعي أن ترفع راية الإسلام باعتباره الطاقة السماويّة التي في إمكانها أن تموّن ثورات التحرير بكلّ ما تصبو إليه من عدالة وسلام ومساواة، وتحقّق أهدافها النضاليّة العالية.

أيّها المسلمون!!

إنّ الإسلام ثروة فلا تخسروها.

إنّه دين الإنسانيّة الخالد الذي صاحبناه وعشنا معه قروناً فلم نجد الكرامة المتعالية والسيادة الصحيحة إلّا في ظلّه، ولم نذق ألوان الشقاء الاجتماعي والسياسي والاقتصادي إلّا لأنّنا لم ننصفه من أنفسنا، ولم نشيّد عليه أُسس حياتنا.

والنزعات الرأسماليّة أعرف ما تكون بما في الإسلام من قوّة كامنة في النفوس، ونظام يقضي على جبروتها. ولذا فهي لا تحارب شيئاً كما تحارب الإسلام ولا تخشى شيئاً كما تخشى سيادة الإسلام، نصير الضعفاء ومحرّر الشعوب. ولهذا حاربته بكل وسائلها، وحاولت أن تقصيه عن جميع المجالات ليتّسع لها المجال للاستغلال والاستهتار بحقوق الضعفاء، وخدّرت عواطف المسلمين تجاه دينهم وإسلامهم، وحاولت أن تجعل من الإسلام في نظر المسلمين علاقة اسميّة بين المسلم وربّه، وتنزع عنه الألوان الزاهية التي تخيفها كلّ الخوف، وتهدّدها في مصالحها وأغراضها.

أمّا الآن، وقد تحرّر البلد من نير الاستعمار والنفوذ السياسي للمعسكر الانتهازي، ووجدت السفينة ربّانها الأفضل في شخص الزعيم المحبوب، فلا بدّ أن يبرز الإسلام من جديد إلى المجتمع لينشر مفاهيمه التي شوّهها المستعمرون، ويشعّ بأضوائه التي حجبها المستغلّون، ويحمل بيده مصباح الهداية والسعادة، ويمدّ الثورة المباركة بقبس من روحه الإصلاحيّة الرائعة، ويثبت لهذه الأُمّة التي

رأت النور من جديد أنّ في تراثها الخالد وفي جوانبها الحيّة وفي صميم كيانها ديناً يطهّر النفس الإنسانيّة من نزعاتها الشريرة، ويطهّر المجتمع الإنساني من مظالمه، ويخلّصه من آلامه، ويعلن مبدأ الأُخوّة العامّة بين جميع المسلمين، ويحارب الفقر والترف، ويضمن لرفقائه النصرة والعزّة، ويعدهم بسعادة الدنيا وسعادة الآخرة.

هذا هو الطريق فسيروا على اسم الله.

وإلى الملتقى القريب...

جماعة العلماء

في النجف الأشرف

٢٣ جمادى الأولى ١٣٧٨

المنشور الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي ﴾[1].

يا أُمّة محمّد العظيم ﷺ.

يا شعب العراق المسلم المتحرّر بثورة الزعيم الفذّ عبد الكريم قاسم.

نلتقي بكم في هذه النشرة للمرّة الثانية، بعد أن تجاوبت النشرة الأُولى مع عواطف الأُمّة ومشاعرها وآمالها تجاوباً رائعاً، وهذا التجاوب مع مفاهيم الإسلام المتفجّرة بالنور الطالعة بالحياة الواهبة للأُمّة، عناصر القوّة والسيادة دليلٌ ناصعٌ على وعي صحيح للإسلام بشتّى جوانبه.

وقد ساعدت ثورة (١٤ تمّوز) الجبّارة بإعلانها للإسلام ديناً للدولة في دستورها الجمهوري على هذا الوعي الإسلامي الذي دفع المسلمين إلى التطلّع لتحقيق سيادة الإسلام والأمل في تطبيق أحكامه، فإنّ في هذا الإعلان المبارك من الثورة الخالدة تركيزاً للإسلام الصحيح في الفكر العام كأساس من أسس التحرّر والانعتاق، وقوّة صالحة لتوجيه الإنسانيّة في حياتها العامّة، وتجنيدها لمكافحة الاستعمار الكافر الذي يحاربه الإسلام بشتّى ألوانه وصوره، ومن مختلف مصادره ومنابعه.

فليس الإسلام في منطق الثورة الذي نصّ عليه الدستور الجديد مجموعة

---

(١) يوسف: ١٠٨.

من التقاليد والعادات ولا هو علاقة فرديّة خالصة بين الإنسان وربّه فحسب، بل هو قاعدة من قواعد الدولة الأساسيّة، ورصيد تشريعي رائع للثورة في مشاريعها الإصلاحيّة، وفي حلّ المشاكل الاقتصاديّة التي لم تحلّ على وجه أفضل وأكمل من حلّها في الإسلام.

إنّ الإسلام حين يكون دين دولة يعني أنّه دين اجتماعي وقول إلهي فاصل في حقّ الفرد والأُمّة على السواء.

وإنّه حين يكون قاعدة من قواعد الدستور للجمهوريّة التي نذرت نفسها لإصلاح الأُمّة والقضاء على ما منيت به من ظلم اجتماعي يعني أنّ في تشريع الإسلام وأحكامه ما يتكفّل بحلّ جميع مشاكل الحياة، ويضمن أساليب الإصلاح ومناهجه.

فأين يعيش الاستعمار في بلد إذا دان بالإسلام حقّاً، والإسلام يأمر بالجهاد حتّى الموت في سبيل الذود عن الكيان الإسلامي والبلد الحبيب؟! ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوهُمْ الأَدْبَارَ * وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾[1].

وأين يعيش الفقر في بلد يخضع في تنظيمه الاقتصادي للإسلام الذي يكلّف الدولة بإبادة الفقر والحاجة بما يفرضه على الأغنياء من فرائض، وما يرسم لأسباب الثروة من حدود، وما يجعله حقّاً عامّاً في مختلف الثروات الأُخرى في البلد الإسلامي، وما يحرّم من اكتناز الأموال بلا تصفية إسلاميّة صحيحة؟!

---

(١) الأنفال: ١٥.

﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّـهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[١].

وأين يعيش الفساد الخلقي في حياة عامّة قائمة على أخلاق الإسلام وتعاليمه الرشيدة التي تربّي في الإنسان إنسانيّته الكاملة، فيصبح عضواً اجتماعيّاً صالحاً، يشعر بتضامنه الحقيقي مع جميع أفراد الأُمّة؟! ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾[٢] ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾[٣].

وأين تعيش الطبقيّة واختلاف الدرجات في نظام الإسلام الذي يعلن أنّ الإنسانيّة كلّها من أصل واحد، وأنّه لا ميزة لبشر على آخر إلّا بالتقوى والإخلاص؟! ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[٤].

إنّ الإسلام الذي يقول على لسان رسوله الأعظم ﷺ «من رأى سلطاناً جائراً مستحلّاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنّة رسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان ثمّ لم يغيّر بقول ولا فعل كان حقيقاً على الله أن يدخله مدخله»[٥] هو الذي دفع إلى ثورة (١٤) تمّوز التي أشعلت نارها في وجه الظلم والطغيان حين رأت سلطاناً جائراً وأمّة جائعة وبلداً مستعمراً، فضربت الظلم والاستعمار

---

(١) التوبة: ٣٤.

(٢) المائدة: ٢.

(٣) آل عمران: ١٠٣.

(٤) الحجرات: ١٣.

(٥) بحار الأنوار ٤٤: ٣٨١.

ضربتها القاضية التي هزّت بروعتها وجلالها العالم الإسلامي كلّه.

فهيّا أيّها المسلمون الأحرار! إلى العمل بمبادئ الإسلام وتطبيق أحكامه والسير على هدى تعاليمه وإرشاداته وتحكيمه في حلّ جميع مشاكل الحياة في ظلّ جمهوريّتكم الحبيبة.

﴿ وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾[1].

وإلى الملتقى القريب...

جماعة العلماء في النجف الأشرف

٨ جمادى الثانية ١٣٧٨ هـ

---

(١) آل عمران: ١٣٩.

المنشور الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي ﴾[١].

يا أُمّة الإسلام الجبّارة في تاريخها وجهادها، الثابتة في محنها وشدائدها، المتطلّعة إلى عزّتها وسيادتها.

يا شعب العراق الكريم، إنّ دينكم الذي فيه من الإشعاع ما يبدّد الظلمات كلّها هو مبدأ فوق الميول والاتّجاهات.

وإنّ قائدكم البطل ـ الذي أعاد إلى الأُمّة كرامتها، وهزم عدوّها ـ صرّح مراراً وتكراراً بأنّه فوق الميول والاتّجاهات.

والأُمّة التي يستقرّ في صميم كيانها الروحي مبدأ يسمو على الميول والمبادئ بجوهره ومناهجه، وتنبثق من واقع كيانها الحاضر زعامة مخلصة وقيادة جبّارة ترتفع عن الاتّجاهات والنزعات، لهي أُمّةٌ غنيّةٌ بطاقاتها، قادرةٌ على شقّ طريقها إلى السعادة والسيادة إذا أعلنت ذلك المبدأ الرفيع في ظلّ هذه الزعامة البنّاءة لتاريخ الأُمّة الحديث.

فإلى الإسلام أيّها المسلمون... وإلى دستور القرآن الخالد أيّها المتطلّعون إلى مستقبل أفضل ودستور دائم.

دعوة مباركة وجّهها رسول الله ﷺ إلى الإنسانيّة الكافرة، فارتفع بها إلى القمّة نوجّهها ـ الآن ـ باسم الإسلام إلى الإنسانيّة المسلمة، إلى الجماهير المؤمنة

---

(١) يوسف: ١٠٨.

برسالة محمّد الكبرى.

وقد يبدو من الغريب أن ندعو المسلمين إلى الإسلام مع أنّه دينهم الحبيب إلى قلوبهم، العزيز على نفوسهم، الذي لا يحتاجون لاعتناقه إلى دعوة ونداء!!

وقد يبدو من الغريب أيضاً أنّ هذا الدين الذي ارتفع بالأُمّة إلى أفضل المستويات الاجتماعيّة في شتّى مناحي الحياة السياسيّة والخلقيّة والثقافيّة والاقتصاديّة، يعيش اليوم في قلوب المؤمنين وقد فقد قوّة التسامي بالكيان الاجتماعي إلى القمّة التي يهدف إليها الاسلام!!

فما الذي أفقده هذه القوّة؟! وما الذي جعل الإسلام يدعو المسلمين إليه وهم مؤمنون به؟!

إنّ الذي أفقده القوّة البنّاءة هو أنّ الإسلام لم يعد في ذهنيّة الكثيرين كما بدأ.

إنّ الإسلام الذي بدأ وحمل رسالته النبيُّ الأعظم ﷺ هو العقيدة التي تصوغ الحياة الإنسانيّة كلّها، وتقدّم لحلّ مشاكلها الخطوطَ العريضة التي تنسجم مع كلّ عصر وزمان.

إنّ الإسلام هو الفكرة التي تبلور القلب والعقل والمجتمع بروحها الخيّرة وجوهرها النقي، والقاعدة الفكريّة التي وضعها الله تعالى ليشاد عليها البناء الإنساني كلّه.

إنّ الإسلام الذي نادى به محمّد العظيم ﷺ دين الحياة في ميادين الفكر، والروح، والعمل:

ففي ميدان الفكر يدعو إلى المنهج العقلي في التفكير، ويرفض التفكير التقليدي والعاطفي الخالص الذي يسود المجتمعات المتأخّرة، كما لا يعتبر التفكير القائم على أساس التجربة والحسّ إلّا فرعاً من فروع المعرفة العقليّة العامّة

التي تمتدّ إلى ما وراء الحسّ، إلى ميادين العقل الخالص: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ ﴾[١].

وفي ميدان الروح لا يعتبر الإنسانيّة وقفاً على اللذائذ الماديّة والشهوات الرخيصة كما هي في عرف الماديّة الكافرة، ولا يهمل جانبها الماديّ كما فعلت الأديان الروحيّة الخالصة، بل يضع للإنسانيّة قوانينها المهذّبة والمربّية على أساس أنّها مزاج من المادة والمعنى: ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّـهُ الدَّارَ الآخِـرَةَ وَلاَ تَـنسَ نَصِيبَكَ مِنْ الدُّنْيَا ﴾[٢].

وفي ميدان العمل يقيم الإسلام الحياة على مناهجه وأسسه مـن الحـقّ والعدل والخير والمساواة: ﴿ وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾[٣]، ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى ﴾[٤].

هذا هو المفهوم الصحيح للإسلام الذي شعّ على الدنيا، فأقامها وأقعدها، وبنى أمّة، فركّزها وأعزّها، وأنشأ مجتمعاً، فذابت في أضوائه جميع المشاكل التي تشكو منها المجتمعات الإنسانيّة.

وهذا هو مفهوم الإسلام الذي فهمه المسلمون الأوّلون عن النبي ﷺ فهماً صحيحاً، فاتّخذوه ديناً ومبدأً وعقيدةً ودستوراً وأخرجوه من نـطاق العـقيدة الخالصة إلى حقيقة حيّة في كيان الأمّة كلّها، متمثّلة في الحياة الإسلاميّة بشتّى

---

(١) البقرة: ١٧٠.

(٢) القصص: ٧٧.

(٣) الكهف: ٢٩.

(٤) الأنعام: ١٥٢.

جوانبها وخصائصها.

بل هذا هو الذي فهمه عن الإسلام أعداؤه أيضاً، فقد قال (غلادستون) الوزير البريطاني المعروف وأحد موطّدي أركان الاستعمار البريطاني في الشرق: «ما دام هذا القرآن موجوداً فلن تستطيع أوروبا السيطرة على الشرق ولا أن تكون هي نفسها في أمان».

إنّ القرآن لا يحمي العالم الإسلامي من النفوذ الكافر ولا يهدّد البلاد الاستعماريّة بالذات لو لم يكن كتاب دين يعمر القلوب، ومبدأ بناءٍ لحياة الأُمم.

أيّها الشعب المسلم... إنّ الحجب التي كان يضعها الاستعمار وأذنابه بين المسلمين وبين نور الإسلام ومفهومه المشرق قد تمزّقت إلى غير رجعة بزوال ذلك العهد البغيض.

فالتفت قليلاً إلى دينك الحبيب، فإنّك ستجد فيه مبدأً فوق المبادئ.. وسوف ترى أنّه الطبيب الاجتماعي الكبير الذي يحلّ مشاكل المجتمع:

فسوء التوزيع للثروات والطبقيّة واضطهاد الضعيف والاستغلال الفظيع للعمّال والاستهتار بجهودهم، والترف الفاجر على حساب الأُمّة وحقوقها، كلّ ذلك مفاهيم لا واقع لها في ظلّ الإسلام، كما سنوضح ذلك في منشوراتنا وكتبنا إن شاء الله.

فليفهم كلّ مسلم أنّ دينه ـ وحده ـ المبدأ الذي يجب أن يعتنقه في الحياة، ويدعو إلى تطبيقه، وأنّ دينه ـ وحده ـ الذي يكفل له تحقيق أمانيه وأحلامه، ويغنيه عن استجداء المبادئ من الأجانب وجلبها من الخارج.

إنّ مبدأكم هنا... هنا... في صميمكم وواقعكم، في قلوبكم ونفوسكم، في دينكم وضميركم. وإنّ الرسول العظيم ﷺ حبيب القلوب، ونبيُّ الإنسانيّة الخالد يطالب كلّ مسلم بأن يحمل رسالته وينادي أنّ الاسلام هو دينه ومبدؤه الذي

يجب تطبيقه : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾[١].

وما أروع ذلك اليوم الذي تتحقّق فيه رسالة الإسلام على يد جمهوريّتنا الحبيبة، وترتفع فيه من جديد راية محمّد العظيم ﷺ، راية العزّة والكرامة : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً ﴾[٢] ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ ﴾[٣] ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ ﴾[٤] ﴿ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[٥] ﴿ أُوْلَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾[٦].

وإلى الملتقى القريب إن شاء الله.

١٥ جمادى الثانية ١٣٧٨

جماعة العلماء في النجف الأشرف

---

(١) فصّلت : ٣٣.

(٢) الروم : ٣٠.

(٣) آل عمران : ١٩.

(٤) النساء : ١٢٥.

(٥) يوسف : ٤٠.

(٦) البقرة : ٢٢١.

المنشور الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي ﴾(١).

إلى الأُمّة المتيقّظة المؤمنة بأنّ الإسلام هو طريق السياده والسعادة.

إلى المسلم الغيور على دينه العظيم.

إلى العامل الذي آمن بأنّ حقوقه وقيمه الإنسانيّة تصان كلّها في ظلّ نظام الإسلام إذا طبّقته قيادة فذّة كقيادة البطل اللواء الركن عبد الكريم قاسم.

إلى الفقير الطامح بأحلامه في الغنى والكرامة، إلى الإسلام الذي جعل غنى الفقراء والارتفاع بهم إلى المستوى المعيشي اللائق فريضة اجتماعيّة لازمة.

إلى الغنيّ الذي يفتح الإسلام أمامه أبواب الثروة في حدود من المصلحة العامّة ويفتح قلبه على مفاهيم الأُخوّة والإنسانيّة النبيلة.

إلى السياسي الذي يعتقد بأنّ في صرامة الإسلام ومبدئه طاقات تحفظ للمسلمين كرامتهم الدوليّة وعزّتهم السياسيّة في العالم.

إليكم جميعاً يوجّه الإسلام نداءه داعياً:

أوّلاً: إلى توحيد صفوفكم، وإصلاح ذات بينكم، ونبذ الخلافات الصادعة لوحدتكم، والتمسّك بالتآخي المنصوص عليه في صريح قرآنكم: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾(٢).

---

(١) يوسف: ١٠٨.

(٢) الحجرات: ١٠.

وثانياً : إلى إقامة الحضارة الإسلاميّة، تلك الحضارة التي سعدت بها الإنسانيّة ردحاً من الزمن، وأقامت على أساسها حياة عامرة بالعدل والحق، مستثمرةً لكلّ ما في صميم الواقع الإنساني من دوافع الخير وعناصره، فإنّ هذه هي رسالتكم في الحياة، وهي قيادتكم الفكريّة في العالم وتحفتكم الغالية للإنسانيّة والأجيال المقبلة جمعاء.

فاملأوا الأجواء بصوت الإسلام، وخذوا بيده إلى ميادين الحياة ليكافح من أجل أُمّة استبدلت حضارته بحضارة الغرب، فانتهكت حقوقها، وضاعت كرامتها وعصفت العواصف بكيانها ومقدّراتها، ومنيت بويلات الكافر المستعمر وجرائمه.

خذوا بيد الإسلام إلى تلك الميادين ليحرّر الناس من العبوديّات الاجتماعيّة ويقول : «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً»[1]، وليعلن قانون المساواة والإخاء بين جميع المواطنين ويقول في الناس : «فإنّهم صنفان : إمّا أخ لك في الدين، وإمّا نظير لك في الخلق»[2]، وليطلقها صرخة في وجه الظلم والعدوان ويقول : «لأنصفنّ المظلوم من ظالمه، ولأقودنّ الظالم بخزامته حتّى أُورده منهل الحقّ وإن كان له كارهاً»[3].

وإنّا حين نتكلّم عن الحضارة الإسلاميّة وإقامتها مقام الحضارة الغربيّة وأيّة حضارة أُخرى لم ينزل بها القرآن مهما كان شكلها ومهما كان مصدرها، لا نريد من الأُمّة أن تستغني عن المدنيّة الحديثة وعلومها كما يدّعي بعض الناس ويزعم

---

(١) نهج البلاغة : ٤٠١، الوصيّة ٣١.

(٢) نهج البلاغة : ٤٣٦، الرسالة ٥٣.

(٣) نهج البلاغة : ١٩٤، الخطبة ١٢٦.

أنّ إعادة الحضارة الإسلاميّة معناها إعادة تلك الحياة البدائيّة التي كان يحياها المسلمون في مدينة الرسول ﷺ، ورفض سائر ما جاءت به المدنيّات الحديثة من وسائل الحياة ومرفّهاتها.

وهذا الزعم افتراءٌ على الإسلام، فالحضارةُ غيرُ المدنيّة، ذلك أنّ الحضارة هي مفاهيم الأُمّة عن الحياة، والمدنيّة هي أساليب الحياة التي تتطوّر بتطوّر العلوم والاكتشافات، والحضارة الإسلاميّة تقوم على أساس ربط الحياة الإنسانيّة بمبدعٍ حكيمٍ خلق تلك الحياة، ووضع لها نظامها الأفضل، وتقرّر أنّ سعادة هذه الحياة إنّما تحصل بتطبيق النظام الإلهي عليها، وأنّ الهدف الذي يجب أن يعيّن في الحياة هو رضا الله تعالى الذي يتحقّق بإقامة مجتمع عادل على وفق نظامه. وعلى العكس من ذلك كلّه كلُّ حضارة غير حضارة الإسلام التي جاء بها القرآن، فإنّ الحضارات الأُخرى تقيم الحياة على أساس فصلها عن الدين، وتقصي الدين عن موضعه من القاعدة الاجتماعيّة للحياة، وتعرّف السعادة بأنّها المنفعة واللذّة وتجعل الهدف لكلّ إنسان الحصول على أكبر نصيب من هذه المنفعة واللذّة. ومن أجل ذلك كان من الطبيعي ما وقع في الحضارة الغربيّة وغيرها من إقصاء الأخلاق والقيم عن قيادة الحياة العامّة وما منيت به الإنسانيّة من تكالب الأقوياء على الضعفاء، وتنافسهم في الاستعمار واستعباد الشعوب، لأنّ المقياس هو المنفعة مهما كانت هذه المنفعة قاسية في حساب الضمير ومحرّمة في حكم الله المقدّر الحكيم.

وأمّا مظاهر المدنيّة المتطوّرة بتطوّر الصناعات والعلوم، وما يستجدُّ من مختبرات وآلات صناعيّة وطبيّة، ووسائل للنقل وأساليب العمران وغير ذلك من شؤون الحياة في سائر المجالات والجهات، فهي عالميّة تنسجم مع كلّ حضارة ومبدأ، فالحضارة الإسلاميّة إنّما تتنافى مع الحضارات الأُخرى ولا تتنافى مع

أشكال المدنيّة التي يهيّئها العلم، على أن تحدّد بالتحديد الذي يتّفق مع مفاهيم الحضارة الإسلاميّة.

وإذن فالعلوم ونتائجها ممّا يستفيد منها كلّ مجتمع مهما كان مبدؤه، ولا يعني تطبيق الإسلام التقليل من شأنها، بل هو الدين الذي دعا إلى العلم والتأمّل في أسرار الطبيعة واكتناهها، وإنّما يعني إقامة مجتمع إنساني خالص من الآلام وألوان الشقاء الروحيّة والماديّة، ومنزّه عن الشره المحرّم والالتذاذ الرخيص على حساب الآخرين.

إنّ الإسلام ـ وحده ـ هو الذي يضمن إقامة هذا المجتمع، لأنّه المبدأ الذي وضعه الله للإنسانيّة، وإنّ دعوتنا إلى الإسلام ـ وحده ـ لا ترضى عنه بشي من المبادئ والحزبيّات بديلاً، وإنّ الأُمّة الإسلاميّة ـ بما فيها العالم العربي ـ لا تثوب إلى حياة مستقرّة إلّا إذا انصهرت في الإسلام الذي هو جوهر الأُمّة المشرق وكيانها الروحي وتركت سائر المبادئ الأُخرى التي خلقت في أجوائها والتي جاءتها من الخارج، وعند ذلك فقط يعود المسلمون حقّاً كما أراد الله: ﴿ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمْ الْمُفْلِحُونَ ﴾[1].

وإلى الملتقى القريب إن شاء الله...

جماعة العلماء في النجف الأشرف

٣٠ جمادى الثانية ١٣٧٨

---

(١) المجادلة: ٣٢.

المنشور الخامس

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي ﴾[1].

أيّها المجاهدون في سبيل مستقبلٍ مشرقٍ وغدٍ سعيد...

أيّها المتوفّرون على صنع تأريخ أفضل لهذه الأُمّة، وصرح جبّار..

أيّها الشباب المسلمون الذين نذروا نفوسهم لخوض معركة التحرير والسيادة في ظلّ قيادة الزعيم المنقذ اللواء الركن عبد الكريم قاسم.

أيّها الشيوخ الذين أدّوا للأُمّة حقوقها ولا زالوا يؤدّون..

إنّ المستقبل المشرق هو الإسلام.

وإنّ الغد السعيد هو الغد الذي يحكم فيه مبدأ الإسلام، الرسالة الروحيّة والاجتماعيّة الكبرى التي لم تر الإنسانيّة رسالةً روحيّةً واجتماعيّةً تسمو إلى مستواها العظيم في سعتها وشمولها وفي روعتها وكمالها، وفي إقامتها لقانون التوازن في شتّى ميادين الحياة، ومختلف شعبها.

ومن آيات هذا التوازن نظامه الاقتصادي الرائع الذي لا يزال أكثر المسلمين يجهلونه ولا يعلمون أنّ لدينهم العظيم نظاماً اقتصاديّاً فذّاً يتكفّل بحلّ مشاكل الإنسانيّة، ويفهرس لها الحياة المعيشيّة بشكل متوازن الخطوط.

ومن الطبيعي أن يجهل كثيرٌ من الناس اقتصاد الإسلام ونظامه، فإنّ التعليم الذي مرّ بالطلاّب في أدوار دراستهم لا يعطيهم كلمة عن هذا النظام الاقتصادي،

---

(١) يوسف : ١٠٨.

ولا يفهّمهم أنّه نظام مستقلٌّ بنفسه قائمٌ بذاته، حافلٌ بمحاسن الأنظمة الاقتصاديّة كلّها، وسالمٌ عن مساوئها ونقاط الضعف فيها.

وإنّما لقي الإسلام هذا الإهمال الكامل تنفيذاً لما أشرنا إليه مراراً من الخطّ السياسي العريض للاستعمار تجاه الإسلام والمسلمين. فقد شاء الأسياد المزعومون أن يفهّموا المسلمين أنّهم فقراء إلى أفكار أوروبا وأنظمتها وطرائقها في الاجتماع والحياة وأنّهم لا يملكون تفكيراً اجتماعيّاً خاصّاً ولا نظاماً ذا طابع مستقلّ، فألغوا من القاموس الفكري الذي حاولوا أن يضعوه لنا اسم الإسلام وأنظمته ليقولوا لنا في غطرسة وتعالٍ: نحن الأقوياء المفكّرون، وأنتم الضعفاء المقلّدون، فسيروا في ركبنا لنشقّ لكم الطريق، ونعبّد لكم السبيل، ونذلّل أمامكم الصعاب.

شاءوا أن يجوّعونا فكريّاً وماديّاً، فحرمونا من الغذاء الفكري والمادي الذي يقدّمه الإسلام للمسلمين. وإلّا فأين الجوع الفكري إلى مبادئ الغرب وأنظمة الأجانب إذا اهتدى المسلمون إلى الكنز، ووضعوا أيديهم على مفتاح السرّ للثروة الفكريّة الهابطة من السماء؟ وأين الجوع المادّي ونظام الإسلام يوازن بين أفراد الأُمّة ويضع لها وحدة تشريعيّة لاقتصاده، إذا طبّقت بمجموعها فهي كفيلة بالقضاء على سوء التوزيع، وعلى اختلال التوازن، وعلى الحاجة والفقر، وعلى التضخّم المالي الفظيع، وعلى كلّ حرّيّة فرديّة تضرّ بالأُمّة وعصبها الاجتماعي، ولا يتّسع هذا البيان لتفصيل تلك الوحدة التشريعيّة للاقتصاد الإسلامي بكلّ خطوطها.

وإنّما نريد التنبيه على أنّ ضمان الإسلام لحياة المعوزين من أفراد الأُمّة ليس مرتكزاً على أساس إحسان الأغنياء وأريحيّتهم ومدى تأثير النصائح والمواعظ فيهم كما يتوهّم بعض الناس، بل هو يرتكز على حقوق ثابتة في صميم

النظام الإسلامي، فإنّ الإسلام يجعل من الدولة وسيلة لتهيئة فرص العمل ومجال الحياة المنتجة لكلّ فرد من الأُمّة، فإذا لم يكن في طاقة الشخص ممارسة نشاط عملي يهيّئ له الحياة الحرّة الكاملة ولم يكن له معيل، فالإسلام يموّنه بحياة معيشيّة كاملة أو يكمّل النقص في مستواه المعيشي من الفرائض الماليّة التي يجعلها في أموال الأُمّة، ويحاسبها على أدائها، ولا يعتبرها تفضّلاً ولا امتناناً منهم على الفقراء، وإنّما هي فرائض لازمة، لا كرامة ولا شأن لهم حين يطبّق الإسلام إذا لم يؤدّوها.

بل يذهب الإسلام أكثر من هذا، فيرى أنّ مسألة الفقر والغنى تتّصل بمسألة الإسلام والكفر بالذات، وأنّ الفقر كما يشكّل خطراً على الوجود الاجتماعي للأُمّة، كذلك يهدّد بالخطر كيانها الروحي وقيمها الدينيّة، فقد قال أحد رجال الإسلام من الصحابة: «إذا ذهب الفقر إلى بلد قال له الكفر خذني معك».

فانظر كيف ينظر الإسلام إلى الفقر، وكيف يراه شبح السقوط ونذير التدهور في كلّ المجالات. ومن الطبيعي حينئذٍ أن يعمل على إبادته من المجتمع.

وقد جاء الإسلام بذلك التصميم الاقتصادي الجبّار في عصر لم تبلغ فيه المفاهيم الاجتماعيّة للاقتصاد شيئاً من الرشد والنضج، فكان هو السبّاق بتلك الضمانات الاجتماعيّة على مبدأ الضمان الاجتماعي الذي أخذت الإنسانيّة تحلم به بعد ذلك بمئات السنين.

فما أروع الإسلام حين يقدّم لنا هذه الضمانات مقرّراً على أساس إيمانه العميق بها «ما جاع فقير إلّا بما متّع به غني»[1]، و «ما رأيت نعمة موفورة إلّا وإلى

(١) نهج البلاغة: ٥٣٣، الحكمة ٣٢٨؛ مستدرك وسائل الشيعة ٧: ٩.

جانبها حقٌّ مضيّع»[1]، فالفقر لا يوجد في جانب من الأُمّة إلّا ويقابله حقٌّ مغتصبٌ ومتعةٌ رخيصةٌ في الجانب الآخر.

ولذا وضع الإسلام تصميم مجتمعٍ غنيٍّ سعيدٍ سالمٍ عن الإفراط والتفريط وعن الحاجة والإسراف تعمره العدالة والمساواة المعنويّة والتوازن المعيشي الصحيح.

فهيا أيّها المسلمون.. إلى تفهّم هذا النظام الجبّار واستثمار ما فيه من خيرات والتزوّد بما يشتمل عليه من ثمرات لتسعدوا في الدنيا والآخرة.

وإلى الملتقى القريب إن شاء الله.

١٣ رجب ١٣٧٨ ﻫ

جماعة العلماء في النجف الاشرف

---

(١) لم نعثر عليه، وقد نقله في (دراسات في نهج البلاغة: ٤٠) دون ذكر المصدر. وقد نسب في بعض المصادر إلى كلام الحكمة: «ما رأيت قطّ سرفاً إلّا ومعه حقٌّ مضيّع» (المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٣: ٤٥١؛ الجامع لأحكام القرآن [تفسير القرطبي] ١٠: ٢٥١)، وفي بعضها الآخر إلى معاوية بن أبي سفيان بألفاظ متقاربة (اُنظر: البخلاء ١: ٤٠؛ البيان والتبيين ١: ٥١٣؛ محاضرات الأُدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ١: ٥٧٩).

المنشور السادس

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي ﴾[١].

يا أُمّة الإسلام!!

يا شبيبة محمّد والقرآن!!

يا فتية المبدأ الطاهر الذي حمله أجدادنا فأناروا به العالم وأسعدوا به البشريّة الشقيّة، وأرشدوا الإنسانيّة التائهة وهدوها إلى معين للحياة لا ينضب، وينبوع للعزّة والخير لا ينحصر!!

إنّ لكلّ أُمّة ميلاداً، ولذكرى الميلاد أثرٌ عميقٌ في النفس. ويوم المبعث النبوي ـ الذي هو نقطة انتقال في تاريخ الإنسانيّة ـ هو يوم ولادتك أيّتها الأُمّة المسلمة الجبّارة، ويوم انبثاق رسالتك الكبرى التي تحيين لها وتموتين، فما أحراك ـ وقد أشرقت عليك ذكراه المقدّسة من جديد ـ أن تلتفتي إلى الماضي الزاهر بالوحي، لتقتبسي من نور ذلك الوحي مشعلاً تحملينه بيدك، ومن تاريخك الجهادي في سبيل قضايا الحقّ والعدالة طاقةً على حماية ذلك المشعل وإنارة العالم به، وإقامة الحياة في هذا المجتمع على ضوئه وإشعاعه بعد أن تخبّطَ في الظلمات مئات السنين.

إنّ الإسلام مسألة حياة أو موت للإنسانيّة كلّها.

وإنّ الإنسانيّة لمنتهية إلى الإسلام في مستقبل قريب أو بعيد لا محالة،

---

(١) يوسف: ١٠٨.

عندما تؤمن بفشل تجاربها التي قامت بها في شوطها الطويل والطويل جدّاً الذي قطعته في سبيل تحقيق دين الحياة، وسوف تستمرّ فيه حتّى ترسو على شاطئ الإسلام، دين الطبيعة الإنسانيّة والحياة، فلتكونوا أنتم ـ أيّها المسلمون ـ أوّل من يرسو على هذا الشاطئ، ويقيم مجتمعاً إسلاميّاً يشعّ على العالم كلّه بمفاهيم العدالة والحقّ، ويحقّق المعجزة التي عجزت عنها الإنسانيّة، فيحقّق للفرد كرامته، وللمجتمع حقوقه ولا يخنق في ذاك حريّته وطبيعته، ولا في هذا حياته وسعادته، فإنّ كلّ نظام لا يقوم على أساس التوحيد الخالص وشُعب هذا التوحيد التي تشمل نواحي الحياة كلّها لا يمكن أن يحقّق ذلك كما يتّضح ذلك في كتاب سيصدر في النجف الأشرف باسم (فلسفتنا) إن شاء الله.

إنّ السفينة قد وجدت طريقها المهيع بعد أن أزال البطل اللواء عبد الكريم قاسم العقبات الاستعماريّة التي كانت تعترضها، فعلى الدعاة إلى الإسلام أن يعدّوا العابرين روحيّاً وفكريّاً لسكنى ذلك الشاطئ.

فالواقع أنّ عهد الأُمّة الإسلاميّة بذلك الشاطئ السعيد قد بعد وطال جدّاً، وضعفت فيها الجذوة الروحيّة التي هي مزاج ذلك الشاطئ، وكادت أن تبتعد الأُمّة عن مفاهيمه التي ترتكز عليها السعادة الاجتماعيّة في شاطئ الإسلام، منذ أن غزا الاستعمار بلاد المسلمين، وحمل إليهم أنظمته الماديّة التي لا موضع فيها لقيم الروح والأخلاق.

فيجب في هذه الساعة الحاسمة التي ولّى فيها عدو الإسلام الأوّل ـ وهو الاستعمار ـ أن نملأ أرواحنا وعقولنا بالإسلام، لنهيّئ أنفسنا للأجواء الفكريّة والاجتماعيّة التي تعمر ذلك الشاطئ المقدّس، وأن نستزيد من معلوماتنا عن رسالة الإسلام وخصائصها ومزاياها، لتقوى الأُمّة الإسلاميّة على حملها كقيادة فكريّة للعالم.

إنّ الإسلام رسالة فكريّة ودعوة إنسانيّة عامّة لا تعرف حدوداً إلّا حدود الفكرة التي تبشّر بها، فالميزان هو الفكرة والأساس هو العقيدة.

وإذا راجعنا تاريخ الإسلام نتبيّن ذلك بوضوح من الدولة الإسلاميّة التي انبثقت عن هذا المبعث النبوي المقدّس، فإنّها دولة فكريّة قائمة على أساس مفهومها عن الحياة الذي يتلخّص في انبثاق الحياة عن خالق حكيم وفي ضمان سعادتها بتنفيذ نظامه ونيل رضاه. وكلّ من آمن بهذا المفهوم ـ وإن كان جديد الإيمان ـ كان يعتبره الإسلام فرداً في الدولة وقد يسلّم له زمام قيادة وعهدة حكم، إذا كانت الفكرة عميقة في قلبه وعقله مع الغضّ عن سائر الاعتبارات الأُخرى.

وليس معنى ذلك أنّ غير المسلم كان مهاناً في الدولة الإسلاميّة وكانت كرامته وحقوقه عرضةً للخطر، بل كان لغير المسلم القائم بواجبات المواطنة الإسلاميّة حقوقه وحرمته وكرامته وشأنه وحريّته في ممارسة أعماله الدينيّة والعقيديّة.

وقد بلغ حرص الإسلام على توفير الكرامة لغير المسلم من المواطنين وتطبيق العدالة التي لم تشهد الإنسانيّة لها نظيراً، أنّ خليفة المسلمين وجد يوماً درعه عند مسيحيّ من عامّة الناس، فأقبل به إلى أحد القضاة واسمه (شريح) ليخاصمه ويقاضيه، ولمّا كان الرجلان أمام القاضي، قال الخليفة: إنّها درعي ولم أبع ولم أهب. فسأل القاضي الرجل المسيحي: ما تقول فيما يقول أمير المؤمنين؟ فقال المسيحي: ما الدرع إلّا درعي وما أمير المؤمينن عندي بكاذب، وهنا التفت القاضي إلى الخليفة يسأله هل من بيّنة تشهد أنّ هذه الدرع لك؟ فضحك الخليفة وقال: أصاب شريح، ما لي بيّنة، فقضى شريح بالدرع للرجل المسيحي فأخذها ومشى، إلّا أنّه لم يخط خطوات قلائل حتّى عاد يقول: أمّا أنا فأشهد أنّ هذه

أحكام أنبياء، أمير المؤمنين يدينني إلى قاضٍ يقضي عليه!! ثمّ قال: الدرع والله درعك يا أمير المؤمنين وقد كنت كاذباً فيما ادّعيت. وبعد زمن شهد الناس هذا الرجل المسيحي جنديّاً مسلماً وبطلاً مجاهداً في المعارك الإسلاميّة(١).

إنّ دولةً هذه مفاهيمها تحتاج إلى ترويض روحي عظيم وبعث ديني شامل. فإلى هذه المفاهيم أيّها المسلمون لنصل إلى الشاطئ بسلام.

﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾(٢) ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾(٣).

وإلى الملتقى القريب إن شاء الله.

جماعة العلماء في النجف الاشرف

الجمعة ٢٧ رجب ١٣٧٨ هـ

---

(١) الغارات ١: ٤٧؛ البداية والنهاية ٨: ٤؛ شذرات الذهب ١: ٣٢٠؛ المناقب ٢: ١٠٥؛ بحار الأنوار ٤١: ٥٦.

(٢) آل عمران: ٦٢.

(٣) الروم: ٣٠.

المنشور السابع

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي ﴾(١).

إلى شباب الأُمّة الإسلاميّة الذين يرتكز عليهم الإسلام في قوّته وجهاده.

إلى أجيال محمّد ﷺ الطالعة المدعوّة إلى رفع رايته والتبشير برسالته.

إلى الغيارى على الكيان الحبيب المؤمنين بأنّ الإسلام هو الحارس الوحيد لذلك الكيان والمحامي عنه.

إنّ احتفاء الأُمّة العظيمة بهذه البيانات، وإقبالها على ما فيها من المفاهيم الإسلاميّة الوضّاءة بالخير والعدل والمساواة، كشف عن مدى استعداد الذهنيّة الإسلاميّة المخلصة للتجاوب من جديد مع رسالة نبيّها الحبيب ﷺ، وعن تهيّؤ الروحيّة الإسلاميّة المباركة للانصهار بالإسلام ديناً يملأ القلب إيماناً واطمئناناً، ومبدأً يملأ الحياة سعادةً واستقراراً.

ومن مظاهر هذا الإقبال أنّ أكثر الأوساط أخذت تطالب بزيادة إيضاح للمفاهيم الإسلاميّة التي نعطيها في البيانات وصوغها في أساليب بسيطة ولغة ميسّرة الفهم للعموم لتعمّ الاستفادة منها، ولتشيع هذه المفاهيم المباركة في شتّى الأوساط العامّة وتضيء السبيل الفكري الصحيح لمختلف الأفراد.

ونزولاً على إرادة العموم، قرّرنا أن نلاحظ في هذا المنشور وما يتلوه من منشورات جانب التوضيح، ونتّخذ منهجاً بسيطاً وميسّراً في التعبير لنستطيع أن

---

(١) يوسف: ١٠٨.

نفذ بمفاهيم الإسلام إلى أعماق قلوب العموم من المسلمين، ونقتلع من صميمها جميع المفاهيم الخاطئة من مخلّفات العهد الاستعماري الذي قوّضته ثورة العراق الجبّارة بقيادة الزعيم الكريم الموفّق، فإنّ ذلك العهد الفظيع كان يغذّي فكريّة الأُمّة بما يحلو له من سموم، وبما يتّصل بمصالحه وكيانه من مفاهيم، فضرورة الإسلام اليوم تدعو إلى بعث الفكر الإسلامي بعثاً جديداً يطهّره من تلك السموم المدسوسة، وينقّيه من تلك المفاهيم الاستعماريّة الدخيلة.

ومن أخطر تلك المفاهيم على كيان المسلمين ما نشأ في ظلّ العهد الاستعماري من مفهومٍ خاصٍّ للسياسة في ذهن عامّة الناس من الأُمّة، وشجّع الاستعمار على تركيزه وتقويته، فإنّ السياسة الاستعماريّة لمّا كانت حاشدة بالمكر والخديعة وزاخرة بالختل والأكاذيب اتّخذت لها إطاراً مشوّهاً، فصار كثيرٌ من المسلمين لا يفهمون من السياسة إلّا الالتواء واغتصاب الحقوق وانتهاك حرمات الأُمّة وكرامتها.

ولمّا تركّز هذا المفهوم في أذهانهم انبثقت عنه فكرة التباين بين السياسة والإسلام، وصاروا ينظرون إلى السياسة كأنّها أبعد الأشياء عن واقع الإسلام وجوهره، لأنّ الإسلام دينٌ طاهر من تلك الأدناس التي شاعت في الجوّ السياسي الموبوء على يد الاستعمار، ومن الطبيعي أن يكون مفهوم السياسة من أبعد المفاهيم عن الإسلام إذا كان معنى السياسة هو التلاعب والاحتيال.

وقد ارتاح المستعمرون كلَّ الارتياح لهذه المباينة التي قامت في فكر العامّة من الأُمّة بين حقيقة الإسلام وواقع السياسة، وحاولوا أن يزيدوا في هذه الشقّة بينهما في الأذهان لئلّا يحاول الإسلام بعد ذلك أن ينهض بالمسلمين على يد قادته المخلصين لمحاربة الاستعمار، ومقاومة طغيانه السياسي والوقوف في

وجهه، فركّزوا تلك المباينة وطوّروها وغذّوها على شكل يحقّق لهم مصالحهم، ويحول دون نهضة الإسلام وانتفاضته أو يقف عائقاً في الطريق على أقلّ تقدير.

ومفهوم المباينة هذا الذي تبنّاه الاستعمار، وفصل به الإسلام عن السياسة في الأذهان، هو الذي كان يعترض طريق علماء الإسلام ويعيقهم عن تسجيل نجاح حاسم في معارضاتهم الحادّة لأقطاب الاستعمار والطغيان، بعد أن كانوا يخوضون الميدان قبل أن يخلق الاستعمار هذا المفهوم في الذهن العام ويقودون الثورات التحريريّة على كلّ غزو استعماري أو سياسة استعماريّة.

إنّ السياسة بمعناها الصحيح ـ لا بمعناها الذي شاهدنا من المستعمرين ـ هي رعاية شؤون الأُمّة وعلاقاتها الداخليّة والخارجيّة، فهي التي تحقّق للأُمّة مصالحها وتحفظ لها كيانها الاجتماعي في شتّى شعب الحياة ونواحيها، وهي التي تحدّد لها علاقاتها وصلاتها، وترسم عمليّاً حياتها ومنهاجها في الحياة.

هذه هي السياسة بمعناها الاصطلاحي الصحيح، فإذا تبيّنّاها في واقعها المصفّى وجوهرها البنّاء ووضح لنا كلّ الوضوح مدى الغلط والاشتباه في تلك العقيدة السائدة التي تجعل السياسة نقطة مقابلة للإسلام، فإنّ السياسة إذا كانت في مفهومها الكامل تعني رعاية شؤون الأُمّة وحماية مصالحها فهي من صميم الإسلام، وهل اهتمّ الإسلام بشيء كما اهتمّ برعاية شؤون الأُمّة وتنظيم علاقاتها وإجراء الأنظمة الاقتصاديّة والاجتماعيّة العادلة عليها.

فالإسلام يباين السياسة، ولكن لا تلك السياسة الصحيحة النزيهة التي يعبّر عنها المفهوم الاصطلاحي للّفظ، بل إنّما يباين سياسة الاستهتار بالكرامات الإنسانيّة واستلاب حقوقها والتآمر على سلامتها.

والإسلام يتبنّى القضيّة السياسيّة، ولكن لا بالمعنى الاستعماري للسياسة،

بل بالمعنى الذي كان يقوم به رسول الله ﷺ، فقد كان النبي ﷺ الممثّل للإسلام في كلّ مظاهر حياته المقدّسة ونشاطه المبارك يتولّى باسم الإسلام رعاية شؤون الأُمّة وقيادتها الاجتماعيّة وسياسة أُمورها وتنظيم حياتها على ضوء شريعته الإلهيّة العادلة.

وليست القضيّة السياسيّة للإسلام تعني أشخاصاً، وإنّما تعني مبدأً خاصّاً وهو مبدأ الإسلام الذي يفوق جميع المبادئ والاتّجاهات، فعلى كلّ مسلم كامل أن يكون ذا وعي سياسي صحيح بمعناه الذي يريده الإسلام، وأن يركّز هذا الوعي على القاعدة الإسلاميّة، فهو بطبيعة إسلامه لا بدّ أن يجعل قضيّة الأُمّة وشؤونها هي قضيّته الأُولى في حياته التي لا بدّ أن يساهم فيها بكلّ ما يملك من حول وطول، لقوله ﷺ: «كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته»[1]. ولا بدّ أن ينظر إلى تلك القضيّة بالمنظار الإسلامي الخالص، ومن زاوية الإسلام التي تشعّ بطبيعتها على العالم بالنور وتحاول أن تدفع به إلى شاطئ السلام الحقيقي.

فهذا هو الفهم السياسي الذي كان يحمله كلّ مسلم في الصدر الأوّل من الإسلام، وهذه هي الرسالة التي كان يرفع لواءها العظيم كلّ مسلم في الصدر الأوّل من الإسلام أيضاً.

ويتلخّص ذلك الفهم في أنّ السياسة التي يريدها الإسلام هي سياسة رعاية وعناية بالأُمّة ومصالحها وشؤونها، وأنّه يريد هذا الوعي السياسي من كلّ مسلم، لأنّه قال ﷺ «كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته» كما سبق. وتتلخّص الرسالة التي يركّز عليها ذلك الوعي في أنّ نظام الإسلام هو النظام المتكفّل بمصالح الأُمّة

---

(١) بحار الأنوار ٧٥: ٣٨.

ورعاية شؤونها ما تعلّق منها بالدنيا وما تعلّق منها بالآخرة، ولا أدلّ على ذلك من قول نبيّنا ﷺ حين وقف خطيباً بين عشيرته الأقربين فقال: «إنّي والله ما أعرف شابّاً في العرب جاء قومه بأفضل ممّا جئتكم به، إنّي قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة»[١].

وإلى الملتقى القريب إن شاء الله تعالى...

جماعة العلماء في النجف الأشرف

(١) الأمالي للشيخ الطوسي: ٥٨٣، المجلس ٢٤.

كلمة المرجعيّة الدينيّة إبّان محنتها(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أيّها المؤمنون!

إنّ هذه الأيّام تحمل إلينا وإلى المسلمين كافّة ذكرى أعظم مصيبةٍ مني بها الإسلام وأُصيبت بها الأُمّة الإسلاميّة، وهي فقدها نبيّها العظيم الذي أنشأ هذه الأُمّة وحدّد لها معالم وجودها.

ولم يكن فقدُ النبي يعبّر عن خسارة رجلٍ عظيمٍ فحسب، بل كان يعبّر أيضاً عن بداية أخطار عظيمة تهدّد كيان الأُمّة وتعصف بوجودها وتزعزع تماسكها وتلاحمها وتصدع رسالتها وعقيدتها. وهكذا كان، فقد بدأت المحن والفتن

(١) كلمة كتبها الشهيد الصدر ﷺ بتكليف من المرجع الديني الأعلى السيّد محسن الحكيم الطباطبائي ﷺ إبّان محنة المرجعيّة (انظر: مرجعيّة الإمام الحكيم.. نظرة تحليليّة شاملة: ١٩)، وقد ألقاها السيّد مهدي الحكيم ﷺ نيابةً عن والده في الصحن العلوي الشريف بتاريخ ٢٧ / صفر / ١٣٨٩ هـ (أُنظر: نظريّة العمل السياسي عند الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر: ٢٤٩).

تعصف بالأُمّة الإسلاميّة ورسالتها، وكان الواعون من المسلمين بقيادة الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام يواجهون تلك المحن والفتن بقلبٍ مطمئنٍّ وإرادةٍ صامدةٍ وروحٍ مستعدّةٍ للتضحية والفداء، وكانت القيادة الواعية لأئمّتنا الأطهار وسائر الواعين من أبناء الأُمّة هي الضمان الوحيد لعدم الانحراف، والقوّة الصامدة في وجه الضلال، وقد كلّف ذلك أئمّتنا عليهم السلام حياتهم، فخرّ هذا الإمام العظيم صريعاً في المحراب وهو يدافع عنكم وعن رسالتكم وكرامتكم، وخرّ أولاده صرعى بين قتيلٍ ومسموم، ولم يترك أهل البيت عليهم السلام ـ بالرغم من كلّ ما لاقوه من ألوان المحن والاضطهاد ـ خطّهم العظيم وعملهم المتواصل في خدمة الإسلام ودفع الظلم عن الأُمّة والحفاظ على مصالحها ومقاومة الحكّام الظالمين الذين يتآمرون عليها.

وجاء بعد ذلك دور العلماء، فكانوا ورثة الأئمّة في قيادتهم، وامتداداً لدورهم في الذبّ عن مصالح الأُمّة والدفاع عن كرامتها وحماية تراثها وعقائدها، وقد كان العالم في مختلف العصور التي مرّت بها الأُمّة يعيش دائماً مع الناس وفي قلوب الناس، يذبّ عنهم إذا اضطهدوا ويواسيهم إذا أُوذوا ويعيش محنتهم إذا امتحنوا، ويرفض أيّ مساومة مهما كانت لكي يظلّ الممثّل الحقيقي لمصالح الأُمّة وعقيدتها.

وتاريخ النجف.. نجفكم أيّها المؤمنون في كلّ مكان.. أيّها المسلمون في أرجاء الأرض.. نجفكم الصامد المجاهد الثابت على خطّ أئمّتكم الطاهرين.. إنّ تاريخ النجف أكبر دليل على هذه الحقيقة الناصعة، لأنّ النجف منذ عشرة قرون تقريباً وإلى يومنا هذا هو مركز العلماء وبلد الحوزة العلميّة التي تحمل رسالة الإسلام وفقه الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام.

وقد أثبتت هذه الحوزة العلميّة في مواقفها المختلفة التي وقفتها بقيادة

علمائها الأعلام أنّها هي اللسان المعبّر عن مصالحكم أيّها المسلمون، وأنّها هي القوّة المستعدّة للتضحية في سبيل كرامتكم، وأنّها هي الجهة التي لا تقبل أيّ مساومة من المساومات على حسابكم، فكلّ الناس يعرفون ـ حكومةً وشعباً ـ أنّ هذه الحوزة بمختلف قطّاعاتها العربيّة وغير العربيّة هي التي تزعّمت بقيادة علمائها الأعلام معركة الشعب العراقي الأبيّ ضدّ الغزاة الإنجليز حين دخل الاستعمار الكافر بلادنا بقوّة السلاح والنار، فقد زحف العلماء بقواعدهم الشعبيّة إلى خطّ النار للذبِّ عن أعدائها الغزاة المستعمرين. وكلُّ الناس يعرفون أنّ المستعمر الكافر حين واجه الثورة المسلّحة التي خاضها الشعب العراقي برعاية العلماء، حاول أن يدخل في مساومات مع العلماء لكي يعزلهم عن دورهم الحقيقي، بينما انهارت كثيرٌ من الجهات الأُخرى أمام مساومات الاستعمار.

وقد كلّف الحوزة هذا الصمودُ ثمناً غالياً، إذ بدأ الاستعمار منذ وطأت قدمه هذه الأرض الطيّبة يفكّر في القضاء على الحوزة العلميّة وتفتيت وجودها. وكلّ الناس يعرفون موقف العلماء يوم وضع الاستعمار آنذاك المخطّط الرهيب بتشريع القوانين الكافرة التي استهدفت إبعاد الأُمّة تدريجيّاً عن أصالتها الفكريّة ودينها القويم، وإشاعة عوامل الفرقة والبغضاء في صفوفها، وإخماد معاني العزّة والكرامة والرفعة في نفوس أبنائها.

ثمّ تعاقبت الحكومات واحدة بعد الأُخرى وهي تجري وفق هذا المخطّط بقصد أو بدون قصد في الأخذ بخناق الأُمّة وكبت حريّتها وإرادتها وإرهاقها بالقوانين الظالمة المرتجلة.

وكلّ الناس يعرفون من الذي كان يعبّر عن ظلاماتهم وبؤسهم، ويطالب بحقوقهم ومصالحهم منذ بدأ الناس يضطهدون في عقائدهم وفي أنفسهم، ويقاسون الظلم الاجتماعي والظلم الاقتصادي والظلم الطائفي والظلم العنصري..

في وجودهم وكيانهم.

إنّ الحوزة العلميّة بقيادة المرجعيّة العليا هي التي كانت تقول كلمة الحقّ في كلّ حين، وسوف تقول هذه الكلمة كذلك إن شاء الله.

إنّنا نريد أن يصبح واضحاً كلّ الوضوح للشعوب الإسلاميّة وللحكومات، أنّ هذا المركز الديني المتمثّل بالحوزة العلميّة جزءٌ لا يتجزّأ من كيان الأُمّة، لأنّه الجزء المعبّر عن عقيدتها ومصالحها والحامي لرسالتها وتراثها.

وعلى هذا الأساس يجب أن لا يتأثّر وضع الحوزة بأيّ خلافات ونزاعات مهما كان مضمونها ومهما كان الظرف فيها، لأنّ الحوزة هي ممثّلة الإسلام قبل كلّ شيء، وليست ملكاً لهذا الإقليم أو لذاك، لكي تزجّ في الخلاف.

والمرجعيّة العليا تشعر بمسؤوليّة الحفاظ على الإسلام والمسلمين، والتدخّل لحلّ مشاكلهم أينما كانت هذه المشاكل، لأنّها بحكم أبوّتها العامّة للمسلمين على اختلاف أقطارهم وشعوبهم، تدرك بأنّ من واجبها أن تقف موقف الإصلاح لحقن الدماء في أيّ مشكلةٍ من مشاكل المسلمين، ولكن بالنحو الذي يحفظ للدين كرامته وللحوزة العلميّة عزّتها وهيبتها وقدرتها على الإصلاح والتأثير.

وإنّنا نريد أن يصبح أيضاً واضحاً كلّ الوضوح للمسلمين ـ حكّاماً وشعوباً ـ أنّ العتبات المقدّسة في النجف الأشرف وكربلاء والكاظميّة وسامرّاء هي منارات الإسلام في عراقنا الكريم، شأنها في ذلك شأن مكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة والقدس الشريف.. تهفو إليها قلوب المسلمين، ويقصدونها من كلّ حدب وصوب.. يؤدّون فيها شعائرهم الدينيّة ويتقرّبون بتعظيمها إلى الله سبحانه، وهي من أجل ذلك كانت منذ بعيد ولا تزال تضمّ المسلمين من مختلف أقطار العالم الإسلامي وشعوبه.. يجدون في ظلالها المقدّسة حاجاتهم من الغذاء الروحي

ومثلهم الدينيّة الرفيعة، كما أنّها تجعل العراق في عداد البلاد المقدّسة في نظر المسلمين، وتمنحه مكرمةً يفتخر بها على كثيرٍ من البلاد الإسلاميّة. ولا بدّ أن تبقى هذه العتبات محتفظة بطابعها الإسلامي دون أيّ تخصيص، ويجب أن يظلّ المسلم من أبناء الأُمّة الإسلاميّة قادراً على ممارسة الشعائر الدينيّة فيها، ومواصلة العيش في كنفها مهما كانت قوميّته ما دام منسجماً مع قيمها ومثلها، ومحتفظاً بكرامتها.

ويجب على المسلمين جميعاً ـ شعوباً وحكومات ـ أن يعملوا على تحقيق هذا الفرض، ويقدّموا التسهيلات كافّة لاحترام هذه العتبات وتعظيمها وإعمارها.

أيّها المسلمون..

ونريد أن يصبح واضحاً كلّ الوضوح، أنّنا أحوج ما نكون دائماً وفي هذا الظرف العصيب بالذات ـ ونحن نواجه أكبر خطر يهدّد الإسلام ومتمثّلاً في الغزو الصهيوني الغادر ـ أنّنا أحوج ما نكون إلى الشعور الحقيقي بالمسؤولية أمام الله سبحانه وتعالى لإنقاذ أرضنا المغتصبة وإرجاع فلسطين إلى دار الإسلام، وأنّ التصميم والعزم والإخلاص والإرادة في العمل الجاد والابتعاد عن مظاهر الانحلال والتفسّخ والكلام غير الهادف، والتوكّل على الله سبحانه والاستعانة به بعد ذلك لمن أهم عوامل النصر.

أيّها المسلمون..

وهناك شيءٌ بالغ الأهميّة بهذا الصدد يجب التأكيد عليه، هو بناء الجبهة الداخليّة والتصدّي لمعالجتها وحلّ مشاكلها المختلفة المتزايدة، إذ من الواجب القضاء على جميع عوامل التفكّك والانهيار، وإمداد هذه الجبهة بعناصر القوّة والعزيمة والصمود. ولا يمكن أن يتحقّق ذلك إلّا بالتأكيد على القيم الروحيّة، والرجوع إلى القاعدة الإسلاميّة، ورفض الأفكار الضالّة والانحرافات

الاجتماعيّة، والقضاء على الفساد الاجتماعي والإثرة والتفرقة العنصريّة والطائفيّة، وإشعار المواطنين بحقوق المواطنة العامّة والعزّة والكرامة، وبدون ذلك فسوف نواجه العدو الصهيوني بمواطنين متفكّكين، تعوّدوا الظلم والاضطهاد والاستسلام. ولا يمكن لمثل هذا المواطن المنهار روحيّاً واجتماعيّاً أن يصمد أمام الغزو، وأن يثور على الظلم ويثأر على الظالم المغتصب.

ومن الواجب على حكّام الشعوب الإسلاميّة الالتفات إلى هذه الحقائق الناصعة، والعمل على تحقيقها.. والله سبحانه هو الموفّق للصواب.

ارفعوا أيديكم بهذه الفقرات من دعاء الافتتاح:

(اللهمّ إنّا نرغب إليك في دولةٍ كريمة، تعزّ بها الإسلام وأهله، وتذلّ بها النفاق وأهله، وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك، والقادة إلى سبيلك، وترزقنا بها كرامة الدنيا والآخرة... اللهمّ إنّا نشكو إليك فقد نبيّنا صلواتك عليه وآله، وغيبة وليّنا، وكثرة عدوّنا، وقلّة عددنا، وشدّة الفتن بنا، وتظاهر الزمان علينا. فصلِّ على محمّد وآل محمّد، وأعنّا على ذلك بفتحٍ منك تعجّله، ونصر تعزّه، وسلطان حقٍّ تظهره، ورحمةٍ منك تجلّلناها، وعافيةٍ منك تلبسناها.. برحمتك يا أرحم الراحمين)[1].

(١) تهذيب الأحكام ٣: ١١١.

برقيّة استنكاريّة إلى أنور السادات
على أعتاب اتّفاقيّة كامب ديفيد(١)

محمّد أنور السادات رئيس جمهوريّة مصر العربيّة.

إنّنا في الساعات الأخيرة التي تسبق الموعد الذي قرّرتم فيه أن تلوّثوا أيديكم بالتوقيع على وثيقة الذلّ والهوان والاستسلام للعدوّ الغاصب، نريد أن نعبّر بكلّ صراحة عن فداحة الجريمة التي اختاركم الكافر المستعمر لممارستها، ونحذّركم عقاب الله تعالى وغضبه ﴿ يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ * تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ * قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ ﴾(٢)، ومنها قلبُ حاكمٍ خان أُمّته وقضيّته.

وإنّا نؤكّد لكم أنّ المسلمين والعرب جميعاً لن يتنازلوا عن قضيّتهم مهما تآمر عليها المتآمرون، وأنّ هذه الأُمّة العظيمة التي ظلّت مائة سنة لا تعرف الاستسلام واليأس حتّى استرجعت قبلتها الأولى ومسرى نبيّها العظيم من أيدي

---

(١) برقيّة استنكاريّة بعثها الشهيد الصدر ﵀ إلى الرئيس المصري السابق محمّد أنور السادات قبيل توقيع معاهدة كامب ديفيد في ١٧ / ٩ / ١٩٧٨ م، وقد احتجزتها السلطات العراقيّة فنشرت في الصحف الكويتيّة (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀).

(٢) النازعات: ٦ ـ ٨.

الصليبيّين، ستظلًّ اليوم صامدة على قضيّتها حتّى يكتب الله لها النصر.

والسلام على من اتّبع الهدى

محمّد باقر الصدر

النجف الأشرف

إرشادات في مجال استمداد الدستور من مبادئ الإسلام[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابه الطيّبين.

وبعد؛ إنّه لمن الفرص الثمينة لأُمّتنا الإسلاميّة في هذه المرحلة من تاريخها العصيب والتي تواجه فيها تيّارات واتّجاهات مضادّة تملك من الإمكانات المادّيّة والأيديولوجيّة والتنظيميّة ما يكون جديراً بها أن تتوفّق لزرع الشكوك في

---

(١) مقالٌ أملاه السيّد الشهيد ﷺ على الشيخ محمّد رضا النعماني وأرسله إلى الشيخ يوسف نفسي، وذلك في الظرف التاريخي الذي قامت فيه تجربة إسلاميّة في بلاد «باكستان» حاولت استمداد دستورها من مبادئ الإسلام، وكان يخشى فشل هذه التجربة وعدم نجاحها في تحقيق آمال الأُمّة الإسلاميّة. وقد حاول ﷺ من خلال ذلك إبلاغ إرشاداته القيّمة في هذا المجال إلى المسؤولين المشاركين في هذه التجربة بصورة غير مباشرة وباسم بعض الشخصيّات الإسلاميّة المتواجدة في تلك البلاد، وكان وقتئذٍ سماحة الشيخ يوسف نفسي من علماء الشيعة المستوطنين هناك، فأرسل هذا المقال إليه ليقوم بإيصال مضامينه إلى هؤلاء المسؤولين بالنحو المناسب لهذا الشأن ومن دون أن يحمل اسمه.

(لجنة التحقيق)

نفوس أبنائها وتشتّت أفكارهم والتضعيف من إيمانهم بأقدس رسالة وأمثل شريعة اختارها الله سبحانه وتعالى لعباده في هذه الحياة. أقول: إنّها لفرصة ثمينة لهذه الأُمّة أن تجد بعد عناء جهيد وصبر طويل قيام تجربة إسلاميّة تحاول أن تستمدّ دستورها من مبادئ الإسلام فحسب، وعلى ضوء ما يشرّعه من أنظمة وقوانين ومناهج كفيلة بأن تضمن لإنسانها في كافّة شؤونه، وما يحتاج إليه في الحياة العدالة والسعادة والرقيّ.

وهذه الفرصة بقدر ما توجب الشعور لدى الواعين من أبناء الأُمّة العارفين قيمة أيديولوجيّتهم بالارتياح والنصر والعزّة، تثير فيهم من ناحية أُخرى مخاوف خطيرة من جرّاء احتمالات فشل هذه التجربة، وعدم نجاحها في تحقيق كلّ تلك الآمال التي كانت تعيشها الأُمّة وتنتظرها ويقصد إليها المخلصون من أبنائها عبر صراعهم الفكري والأيديولوجي مع الاتّجاهات الأُخرى المعاصرة، ذلك أنّه في حالة من هذا القبيل سوف تنتكس تلك الروح المعنويّة عند أبناء الأُمّة وتتزلزل ثقتهم بقدرتهم على إدارة الحياة البشريّة المعاصرة على أساس أيديولوجيّتهم الإسلاميّة التي آمنوا بها ودافعوا عنها بكلّ غالٍ ونفيس، وفي ذلك بلاءٌ للمؤمنين عظيم.

ولذلك فنحن نهيب بكلّ المسؤولين المشاركين في هذه التجربة أن يكونوا على مستوى أداء هذه المسؤوليّة الجسيمة؛ بأن يستشعروا أوّلاً مدى خطورة الموقف ودقّته، ويؤدّوا ثانياً دورهم في تحمّل هذه المسؤوليّة بكلّ أمانة وإخلاص بمبادئ الإسلام دون تأثّر بالتيّارات والأيديولوجيّات الأُخرى، وثالثاً: أن يستفيدوا بهذا الصدد من كافّة الإمكانات الفكريّة والفقهيّة التي تملكها أُمّتنا الإسلاميّة بمختلف فرقها ومذاهبها.

ولا أظنّ أنّ هناك من لا يشاركني الاعتقاد بأنّ هذه النقطة الأخيرة هي أهمّ

مراحل هذه المهمّة وأكثرها إيجابيّة في الوصول إلى الهدف المنشود؛ ذلك أنّ وضع دستور يستمدّ كلّ بنوده وفصوله من الإسلام بنحو يكفل تنظيم كلّ جوانب الحياة الإنسانيّة المعاصرة وإشباع كلّ ما تتطلّبه من حاجات على مستوى العصر ليس بالأمر الهيّن اليسير؛ إذ الموسوعات الفقهيّة وكتب الفتاوى التقليديّة ـ كما تعلمون ـ لا تتضمّن ما يمكن طرحه مباشرة دستوراً شاملاً للدولة ونظاماً متكاملاً لحياة الأُمّة، لأنّها من ناحية لا تستوعب كلّ ما يحتاجه إنسان اليوم من علاج فقهي وقانوني لمشاكله الحياتيّة، وإذا ما استوعب جانباً منها أحياناً فبشكلٍ ناقص ومحدود ينسجم مع ظروف غير باقية على حالها. ومن ناحية أُخرى إنّها تعبّر عن اجتهادات قد مارسها وفتاوى قد استنبطها من مصادر الشريعة الأوّليّة المتمثّلة في الكتاب والسنّة فقهاء عاشوا في فترة زمنيّة سابقة لا تتطابق في الظروف والملابسات المدنيّة والاجتماعيّة والفكريّة مع حياتنا المعاصرة ومشاكلها وحاجاتها، فأصبح تطبيقها ـ خصوصاً وقد أغلق باب الاجتهاد منذ زمن بعيد عند أكثر المذاهب الإسلاميّة ـ غير قادر على تحقيق تلك الآمال العريضة التي يصبو إليها المخلصون من أبناء هذه الأُمّة العاملون في سبيل إعادة مجدها وعزّتها بالإسلام. لأنّ تطبيقها حرفيّاً كثيراً ما لا ينسجم مع الظروف المستمدّة أو لا تفي بإشباع كلّ الحاجات، وتركها إلى الأنظمة الوضعيّة الحديثة أو تطعيمها بشيء منها خروج عن حكم الله سبحانه وتعالى إلى حكم الإنسان، وسقوط في الازدواجيّة بين الإسلام والكفر، وهو عين النفاق والارتداد ﴿ فلا وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم ثمّ لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممّا قضيت ويسلّموا تسليماً ﴾[1]. هنالك تبرز الحاجة القصوى أمام المتصدّين لوضع صيغة دستوريّة

---

(١) النساء: ٦٥.

إسلاميّة من هذا القبيل إلى الاستعانة بمذاهب إسلاميّة لا تزال أبواب الاجتهاد مفتوحة عند فقهائها، ولا يزال يمارس أُولئك الفقهاء علاج المشاكل المستجدّة والمعاصرة عن طريق استنباط حكمها الإسلامي عن الكتاب والسنّة مباشرة.

وفي هذا المجال نحن نرى أنّ ما أنتجته حركة الاجتهاد وسيره المتطوّر لدى علماء الشيعة في العراق وإيران من فتاوى فقهيّة وصياغات قانونيّة تعدّ أثرى وأخصب ثروة فقهيّة وفكريّة يمكن أن يستمدّ منها في محاولة وضع الدستور الإسلامي المزمع عليه. بل لقد كان لفقهاء هذه المدرسة الفضل الكبير على الفكر الإسلامي بصورة عامّة والفكر الفقهي بصورة خاصّة بما حاوله ولا يزال يحاوله أحد كبار فقهاء هذه المدرسة في العراق بتقديم حلول وصيغ متكاملة متناسقة من الأنظمة الإسلاميّة التي تعالج مشاكل الحياة المعاصرة تكون مستمدّة ومستنبطة من مصادر التشريع الإسلامي مباشرة، ممّا أثبت جدارة الفقه الإسلامي وقدرته على إشباع حاجات الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة المعاصرة وحلّ مشاكلها المعقّدة بشكل أفضل وأمثل ممّا تعالجه الأنظمة الوضعيّة، وقد كان نتاج إحدى هذه المحاولات الكتاب الإسلامي القيّم الشهير (اقتصادنا) الذي بحقّ قد ملأ فراغاً كبيراً وخطيراً على الفكر الإسلامي في مجابهته للتيّارات والاتّجاهات الاقتصاديّة الوضعيّة المعاصرة، حيث رسم أُصول المذهب والنظام الاقتصادي مستنبطاً إيّاه من الكتاب والسنّة دون تقيّد بإطار مذهبي معيّن، بل لوحظ فيه إلى درجة بالغة أن تكون الصيغة المستخلصة للمذهب الاقتصادي الإسلامي موافقة مع أكبر عدد ممكن من آراء علماء الإسلام وفقهاء المذاهب المختلفة، فجاء الكتاب فتحاً مبيناً في هذا المضمار يفتخر به المفكّرون الإسلاميّون ويعتبرونه مصدراً فقهيّاً ورصيداً إسلاميّاً ضخماً لا تستغني عنه الدراسات الاقتصاديّة

الحديثة فضلاً عن الأنظمة الاقتصاديّة الإسلاميّة.

وعلى هذا الأساس كيف يمكن الاستغناء في أيّة محاولة لوضع دستور إسلامي ناجح على مستوى العصر من آراء وأفكار مثل هذا الفقيه الإسلامي الكبير ومدرسته الفقهيّة الثرّة؟!

وليست هذه المرّة الأُولى التي يطلب فيها الاستعانة بآراء مدارس فقهيّة إسلاميّة متنوّعة لوضع صيغة إسلاميّة اقتصاديّة أو قانونيّة، فقد اتّفق أكثر من مرّة أن استعانت بعض الحكومات الإسلاميّة أو اللجان الرسميّة التي تشكّلت في إطارها لدراسة كيفيّة وضع أُطروحة إسلاميّة لتنظيم بعض جوانب الحياة الاقتصاديّة بآراء وفتاوى فقهاء الشيعة، وقد تمخّض بعض تلك المحاولات عن نتائج جيّدة، نذكر منها على سبيل المثال الأُطروحة المستمدّة من الفقه الإسلامي لمشروع بنك لا ربوي التي وضعها فقيهنا السابق الذكر لتنظيم كافّة الأدوار والخدمات التي تقوم بها المصارف والبنوك في الحياة الاقتصاديّة المعاصرة في صيغة إسلاميّة لا ربويّة، والتي كانت جواباً على طلب وجّهته إليه الحكومة الكويتيّة قبل عشر سنوات تقريباً، وقد طبعت في الكويت ضمن كتاب تحت عنوان (البنك اللاربوي في الإسلام). وكذلك رجعت إليه بعض الدول العربيّة الأُخرى حينما حاولت أن تطبّق الحدود وفقاً للشريعة الإسلاميّة[١].

وهكذا نستطيع أن نقول بأنّنا حينما نطالب باعتبار الفقه الشيعي وآراء فقهائهم مصدراً من المصادر التي لا بدّ وأن يستعان بها في وضع الصيغة الإسلاميّة للدستور لا يكون منطلقنا مجرّد الإحساس بضرورة تنجم عن كون الشيعة يشكّلون جزءاً معتدّاً به كمّاً وكيفاً من الأُمّة الإسلاميّة التي يراد وضع الدستور لها

---

(١) ربّما يقصد المعونة التي كانت قد طلبتها الحكومة الليبيّة.

فحسب، بل نستند في ذلك أيضاً إلى مبرّرات علميّة موضوعيّة عرضنا جانباً منها آنفاً، والتي نرجو أن تكون كافية لإقناع المسؤولين ممّن يتحمّلون أعباء هذه المسؤوليّة التاريخيّة الخطيرة بوجهة نظرنا هذه.

والله من وراء القصد، وهو وليّ التوفيق.

رسالة مفتوحة إلى الشعب الإيراني المسلم[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمدُ لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد خير خلقه، وعلى الهداة الميامين من آله الطاهرين.

وبعد: فإنّنا في النجف الأشرف إذ نعيش مع الشعب المسلم الإيراني بكلّ قلوبنا، ونشاركه آلامه وآماله، نؤمن أنّ تاريخ هذا الشعب العظيم أثبت أنّه كان ولا يزال شعباً أبيّاً شجاعاً وقادراً على التضحية والصمود من أجل القضيّة التي يؤمن بها، ويجد فيها هدفه وكرامته.

ونحن إذا لاحظنا مسيرة هذا الشعب الجهاديّة خلال الفترة المنظورة من هذا القرن، وجدنا أنّه خاض فيها ـ بكلّ بطولة وإيمان ـ عدداً من المعارك الباسلة في سبيل الحفاظ على كرامته، وتحقيق ما آمن به من طموحات خيّرة وأهداف عالية، فمن قضيّة (التنباك) التي استطاع فيها هذا الشعب العظيم أن يكسر الطوق

---

(١) رسالة مفتوحة إلى الشعب الإيراني، حرّرها الشهيد الصدر ﵀ أواسط محرّم / ١٣٩٩ هـ على أعتاب الثورة الإسلاميّة في إيران، وأملاها هاتفيّاً على بيت الإمام الخميني ﵀ في باريس في ٥ / صفر / ١٣٩٩ هـ (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀).

الذي أراد حكّامه ومخدوموهم المستعمرون الكافرون أن يطوّقوا به وجوده، إلى قضايا (المشروطة) التي قاوم فيها الشرفاء الأحرار من أبناء هذا البلد الكريم ألوان التحكّم والاستبداد في وقتٍ كان العالم الإسلامي فيه غارقاً في أشكال مؤلمة من هذا الاستبداد، إلى الممارسات الفعليّة لهذا الشعب المكافح التي قدّم من خلالها حجماً عظيماً من التضحيات ولا يزال يقدّم، وهو يزداد يوماً بعد يوم إيماناً وصموداً وتأكيداً على روحه الجهاديّة.

وبالمقارنة بين هذه الملاحم البطوليّة يبدو عمق الشخصيّة المذهبيّة للفرد الإيراني المسلم، والدور العظيم الذي يؤدّيه مفهومه الديني، وتمسّكه العميق بعقيدته ورسالته ومرجعيّته في مجالات هذا الجهاد البطولي. ففي كلّ هذه الملاحم نلاحظ أنّ الروح الدينيّة كانت هي المعين الذي لا ينضب للحركة، وأنّ شعارات الإسلام العظيمة كانت هي الشعارات المطروحة على الساحة، وأنّ المرجعيّة الرشيدة كانت هي الزعامة التي تلتفّ حولها جماهير الشعب المؤمنة، وتستلهمها في صمودها وجهادها، ولا توجد هويّة لشعب أصدق انطباقاً عليه وتجسيداً لمضمونه من الهويّة التي يتجلّى بها في ساحة الجهاد والبذل والعطاء، ولم يعبّر شعب عن حرّيّته النضاليّة تعبيراً أوضح وأجلى ممّا عبّر به الشعب الإيراني المسلم عن هويّته الإسلاميّة في كلّ ما خاضه من معارك شريفة، كانت التعبئة لكلّ واحدة منها تتمّ باسم الإسلام، وكانت المشاعر والقلوب تتجمّع على أساسه، وكانت القوى الروحيّة والمرجعيّة الصالحة هي التي تتقدّم المسيرة في نضاله الشريف.

ولئن كان الشعب الإيراني قد عبّر عن هويّته الجهاديّة الأصيلة باستمرار، فإنّ نهضته الحيّة المعاصرة بقيادة المرجع الديني آية الله الخميني لهي التعبير

الأروع عن تلك الهويّة النضاليّة بحكم امتدادها المتصاعد وحجم ما قدّمت من تضحيات وما برهنت عليه من صمود. وإنّا نرى أنّ هذه الهويّة النضالية المؤمنة التي عبّر بها الشعب الايراني عن نفسه ولا يزال، هي من أعظم ذخائر الإسلام وطاقاته التي يملكها في التاريخ الإسلامي الحديث.

وتشير هذه الشخصيّة البطوليّة من خلال التجارب الجهاديّة التي مارسها ولا يزال يمارسها شعب إيران المسلم إلى عدد من الحقائق تبدو واضحة كلّ الوضوح، ومن الضروري أن تشكّل إطاراً أساسيّاً ثابتاً لرؤية هذا الشعب لطريقه.

فمن تلك الحقائق الثابتة: أنّ الشعب الايراني كان يحقّق نجاحه في نضاله بقدر التحامه مع قيادته الروحيّة ومرجعيّته الدينيّة الرشيدة وبنسبة هذا الالتحام، فما من مرّة ظلّ فيها واعياً على هذه الحقيقة ملتحماً مع قيادته ومرجعيّته الدينيّة الرشيدة التحاماً كاملاً، إلّا واستطاع أن يحوّل الشعار الذي نادى به إلى حقيقة.

وما من مرّة غفل فيها هذا الشعب المجاهد عن هذه الحقيقة، أو استُغفل بشأنها إلّا وواجه الضياع والتآمر.

فالقيادات الروحيّة والمرجعيّة الرشيدة هي الحصن الواقي من كثير من ألوان الضياع والانحراف.

ومن تلك الحقائق: أنّ القيادات الروحيّة كانت تقوم بدورها هذا، وتنجزه إنجازاً جيّداً بقدر ما يسودها من التلاحم والتعاضد والوقوف جنباً إلى جنب. وما من مرّة استطاع فيها الشعب الإيراني المسلم أن يحقّق نصراً إلّا وكان للتلاحم والتعاضد المذكور دورٌ كبيرٌ في إمكانيّة تحقيق هذا النصر.

ومن تلك الحقائق أيضاً: أنّ المبارزة الشريفة لكي تضمن وصولها إلى هدفها الإسلامي لا بدّ أن تتوفّر في ظلّها نظرة تفصيليّة واعية وشاملة لرسالة

الإسلام ومفاهيمها وتشريعاتها في مختلف مجالات الحياة الاجتماعيّة. وبقدر ما تتوافر في الأساس الفكري والرصيد العقائدي للمبارزة هذه النظرة التفصيليّة التي تميّز المعالم الفكريّة للهويّة النضاليّة، تكسب المبارزة القدرة أكثر فأكثر على ممارسة التغيير وتحقيق أهدافها الإسلاميّة وحماية شخصيّتها العقائديّة من تسلّل الآخرين.

وهكذا نرى أنّ المبارزة الشريفة التي تقود الشعب الإيراني المسلم في كفاحه مدعوّة اليوم ـ أكثر من أيّ يوم مضى ـ بعد أن وصلت إلى هذه المرحلة الدقيقة من مسيرتها، واكتسبت ولاء الأُمّة ـ كلّ الأُمّة ـ على الساحة، أقول: إنّها مدعوّة اليوم ـ أكثر من أيّ يوم مضى ـ إلى أن تنظر بعينٍ إلى الحاجات الفعليّة لمسيرتها، وتنظر بعينٍ أُخرى إلى حاجاتها المستقبليّة، وذلك بأن تحدّد ـ من الآن ـ كلّ معالم النظرة التفصيليّة فيما يتّصل بأيديولوجيّتها ورسالتها الإسلاميّة، وكما أنّها مرتبطة في النظرة الأُولى إلى الحاجات الفعليّة للمسيرة وتقييمها وتحديد خطواتها بالمرجعيّة الدينيّة، كذلك لا بدّ أن ترتبط بالنظرة الثانية ـ وفي تحديد معالم الأيديولوجيّة الإسلاميّة كاملة ـ بالمرجعيّة الدينيّة التي قادت كفاح هذا الشعب، لأنّ المرجعيّة هي المصدر الشرعي والطبيعي للتعرّف على الإسلام وأحكامه ومفاهيمه.

كما نرى أيضاً أنّ المبارزة الشريفة قد حقّقت مكسباً كبيراً حينما أفهمت العالم خطأ ما يتصوّره البعض من أنّ الإسلام لا يبرز على الساحة إلّا كمبارز للماركسيّة، وليس من همّه بعد ذلك أن يبارز الطرف الآخر، فإنّ هذا التصور كان يستغلّه البعض في سبيل إسباغ طابع التخلّف والتبعيّة على المبارزة الإسلاميّة، وقد تمزّق هذا التصوّر من خلال المبارزة الشريفة التي برزت على الساحة

الإيرانيّة باسم الإسلام وبقوّة الإسلام وبقيادة المرجعيّة الدينيّة، لتقاوم كياناً أبعد ما يكون عن الماركسيّة والماركسيّين، فقد أثبت ذلك أنّ الإسلام له رسالته وأصالته في المبارزة، وأنّ الإسلام الذي يقاوم الماركسيّة هو نفسه الإسلام الذي يقاوم كلّ ألوان الظلم والطغيان.

وعلى المبارزة الشريفة أن تعمّق هذا المكسب وتزيده وضوحاً في أذهان الجميع، وذلك بما تطرحه على الساحة أكثر فأكثر من معالم نظرتها التفصيليّة وأيديولوجيّتها المتميّزة.

إنّ على المبارزة الشريفة ـ وقد آمن الشعب الإيرانيُّ العظيم بقيادتها الإسلاميّة ـ أن تكون على مستوى هذه المرحلة، وأن تدرك بعمق ما يواجهها من أعباء عظيمة لتحقيق أهدافها الكبيرة في عمليّة التغيير؛ لأنّ بناء إيران إسلاميّاً ليس مجرّد تغيير في الشكل والأسماء، بل هو ـ إضافةً إلى ذلك ـ تطهيرٌ للمحتوى من كلّ الجذور الفاسدة، وملء المضمون ملأً جديداً حيّاً، تتدفّق فيه القيم القرآنيّة والإسلاميّة لمختلف مجالات الحياة.

ولا شكّ في أنّ البطولة والنضج الفريدين اللذين تمتّعت بهما المبارزة في عمليّة مكافحة الواقع الفاسد وهدمه، تؤكّد كفاءتها لإدراك هذه المسؤوليّات وعمقها الروحي والاجتماعي والتاريخي.

نسأل المولى سبحانه وتعالى أن يرعى التضحيات العظيمة التي يقدّمها الشعب الإيراني المجاهد بقيادة علمائه الأعلام، ويجعل من الدماء الطاهرة التي أراقها السفّاكون على الساحة شموعاً تضيء بالنور، لتُخرج إيران من ظلمات الاستبداد والانحراف إلى تطبيق الإسلام الشامل في كلّ مجالات الحياة.

وليست القافلة الأخيرة من الضحايا في المشهد المقدّس إلّا حلقة جديدة

من مجازر الطغاة. تغمّدهم الله بعظيم رحمته، وألحقهم بالشهداء والصدّيقين والصالحين، ﴿ وَحَسُنَ أُوْلَـئِكَ رَفِيقاً ﴾[١]، ﴿ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[٢]، ﴿ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾[٣].

النجف الأشرف

محمّد باقر الصدر

(١) النساء: ٦٩.

(٢) القصص: ٨٣.

(٣) الشعراء: ٢٢٧.

برقيّة استنكاريّة إلى شاهبور بختيار[1]

جناب الدكتور بختيار

باسم المرجعيّة وعلماء النجف الأشرف أُقدّم استنكاري الشديد لغلق مطارات البلاد، في الوقت الذي عزم فيه آية الله العظمى الخميني على العودة، ويترقّب الملايين من الإخوة المسلمين في إيران وفي جميع أرجاء الدنيا عودته لكي يضطلع بدوره القيادي للشعب، وينهض بمسؤوليّته التاريخيّة والإسلاميّة العظيمة، ويهدي البلد من ظلمات الجهل واللادينيّة إلى نور الإسلام وأشعّة الإيمان.

وإنّي آمل أن تكفّ عن التصنّعات غير الشرعيّة أمام إرادة الشعب المسلم الذي لا يرضى بقيادة غير قيادة العلماء، وأن تعلن استقالتك لأجل تعبيد الطريق

---

(١) برقيّة استنكاريّة حرّرها السيّد محمود الهاشمي وباللغة الفارسيّة بطلب من الشهيد الصدر ﵀، وذلك بعد أن أوعزت حكومة شاهبور بختيار بتاريخ ٢٤ / ١ / ١٩٧٩ م إلى القوّات العسكريّة الإيرانيّة باحتلال مطار مهرآباد الدولي في طهران وإغلاقه لمدّة ثلاثة أيّام للحؤول دون رجوع الإمام الخميني ﵀ إلى إيران (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀).

أمام الشعب الإيراني المسلم الذي يهتدي بزعامة العلماء، وإلّا فسوف لن يعذرك الله ولا تاريخ هذا الشعب الغيور، والله وليّ التوفيق.

النجف الأشرف

محمّد باقر الصدر

برقيّة تهنئة إلى الإمام الخميني ﷺ[1]

بسمه تعالى

حضرة آية الله العظمى الإمام المجاهد الخميني دام ظلّه.

أكتب لكم هذه الرسالة في لحظة من أدقّ لحظات تاريخ الإسلام، لأُعبّر عن ثقتي واعتزازي المطلق بالانتصارات الباهرة للشعب الإيراني المسلم.

هذه الانتصارات المتتالية الكبرى التي تحقّقت بقيادتكم الحكيمة، وعرضت على البشريّة أُطروحة الإسلام المنقذة بدلاً عن حضارتي الشرق والغرب وإيدلوجيّتيهما المتقابلتين..

هذا الانتصار العظيم الذي تحقّق بإرادة الشعب الإيراني المسلم العظيمة وفي ظلّ قيادتكم الحكيمة، وطهّر هذه الأرض الإسلاميّة من لوث شبح طاغوت العصر، وأحيى من جديد شرف الشعب الإيراني المسلم وكرامته المخدوشة.

هذا الانتصار التاريخي الكبير الذي حصل بسعي علماء الإسلام الأحرار

---

(١) برقيّة حرّرها السيّد محمود الهاشمي باللغة الفارسيّة قبيل انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران بطلب من الشهيد الصدر ﷺ، يبارك فيها للإمام الخميني ﷺ الانتصارات التي تحقّقت حتّى ذلك التاريخ (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ).

الواعين وجهادهم تحت قيادتكم، وبلغ ثماره بتكاتف جميع القوى الفكـريّة والمعنويّة والعمليّة لجماعة العلماء، وتلاحمهم الذي قلّ نظيره في بابه عبر تاريخ علماء الشيعة.

وهذه الوحدة والتكاتف والتلاحم هي التي ضمنت للمجتمع الإيـرانـي المسلم هذا النصر الإسلامي الكبير.

ونحن في الوقت الذي نتربّص فيه ـ بأمل كبير من الله تعالى ـ مراحل النصر اللاحقة لهذه النهضة الإسلاميّة العظيمة، نضع جميع وجودنا وإمكاناتنا في خدمة وجودكم العظيم والنهضة الإسلاميّة المقدّسة، ونسأل الله تعالى أن يطيل فـي عمركم، ويزيد في عزّتكم، ويحقّق آمالنا العتيدة الكبيرة في ظلّ مرجـعيّتكم وقيادتكم إن شاء الله تعالى.

النجف الأشرف

محمّد باقر الصدر

٧ / ربيع الأوّل / ١٣٩٩ هـ

رسالة إرشاديّة إلى طلّابه
حول وظيفتهم تجاه الثورة الإسلاميّة في إيران[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

أولادي وأعزّائي حفظكم الله بعينه التي لا تنام.

السلام عليكم جميعاً ورحمة الله وبركاته.

أكتب إليكم في هذه اللحظات العظيمة التي حقّق فيها الإسلام نصراً حاسماً وفريداً في تاريخنا الحديث على يد الشعب الإيراني المسلم، وبقيادة الإمام الخميني دام ظلّه، وتعاضد سائر القوى الخيّرة والعلماء الأعلام، وإذا بالحلم يصبح حقيقة، وإذا بالأمل يتحقّق، وإذا بالأفكار تنطلق بركاناً على الظالمين، لتجسّد وتقيم دولة الحقّ والإسلام على الأرض، وإذا بالإسلام الذي حبسه الظالمون والمستعمرون في قمقم، يكسر القمقم بسواعد إيرانيّة فتيّة لا ترهب الموت، ولم يثنِ عزيمتها إرهاب الطواغيت، ثمّ ينطلق من القمقم ليزلزل الأرض تحت أقدام كلّ الظالمين، ويبعث في نفوس المسلمين جميعاً في مشارق الأرض

---

(١) رسالة حرّرها الشهيد الصدر ﵀ إلى طلّابه في أعقاب انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، يضعهم من خلالها أمام وظيفتهم تجاه الثورة الفتيّة (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀).

ومغاربها روحاً جديدة وأملاً جديداً.

إنّ الواجب على كلّ واحد منكم، وعلى كلّ فرد قدّر له حظّه السعيد أن يعيش في كنف هذه التجربة الإسلاميّة الرائدة أن يبذل كلّ طاقاته، وكلّ ما لديه من إمكانات وخدمات، ويضع ذلك كلّه في خدمة هذه التجربة، فلا توقّف في البذل والبناء يُشاد لأجل الإسلام، ولا حدّ للبذل والقضيّة ترتفع رايتها بقوّة الإسلام، وعمليّة البناء الجديد بحاجة إلى طاقات كلّ فرد مهما كانت ضئيلة.

ويجب أن يكون واضحاً أيضاً أنّ مرجعيّة السيّد الخميني التي جسّدت آمال الإسلام في إيران اليوم، لا بدّ من الالتفاف حولها والإخلاص لها، وحماية مصالحها، والذوبان في وجودها العظيم بقدر ذوبانها في هدفها العظيم، وليست المرجعيّة الصالحة شخصاً، وإنّما هي هدف وطريق، وكلّ مرجعيّة حقّقت ذلك الهدف والطريق فهي المرجعيّة الصالحة التي يجب العمل لها بكلّ إخلاص.

والميدان المرجعي أو الساحة المرجعيّة في إيران يجب الابتعاد بها عن أيّ شيءٍ من شأنه أن يُضعف أو لا يساهم في الحفاظ على المرجعيّة الرشيدة القائدة.

أخذ الله بيدكم، وأقرّ عيونكم بفرحة النصر، وحفظكم سنداً وذخراً والسلام عليكم يا أحبّتي ورحمة الله وبركاته.

أبوكم

بيان للشعب الأفغاني إبّان الغزو الروسي(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد خلقه محمّد وعلى الهداة الميامين من آله الطاهرين.

وبعد فإنّ المحنة الهائلة التي يتعرّض لها الشعب الأفغاني المسلم بكلّ قطّاعاته عموماً، وعلماء الإسلام خصوصاً، تمثّل اعتداءً صارخاً على إسلام هذا الشعب العريق وكرامته وحريّته، واستهتاراً بكلّ القيم الإنسانيّة، إذ يراد بقوّة الحديد والنار أن تفرض أفكار الكفر على شعب نشأ على الإسلام دماً وروحاً واحتضنه عقيدةً ومنهجاً.

ولئن كان العشرات من العلماء الأعلام اليوم يقبعون في زنزانات السجون، ومئات الأبرار من أبناء الشعب الأفغاني المسلم يُصفّون باستمرار، والملايين من المسلمين تهدر كرامتهم وتتحدّى عقيدتهم، فإنّ هذه المحنة لا تزيد الشعب

(١) بيان حرّره الشهيد الصدر في ٢٢ / ربيع الثاني / ١٣٩٩ هـ للشعب الأفغاني نصرةً لقضيّته في مواجهة الغزو الروسي (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀).

الأفغاني إلّا تمسّكاً بدينه وعقيدته ودفاعاً عن بيضة الدين.

ونحن نهيب بكلّ أفراد الشعب الأفغاني الكريم أن يحولوا بكلّ ما لديهم من طاقة دون وقوع بلدهم المسلم في قبضة الإلحاد والملحدين.

كما نهيب بالمسلمين جميعاً في مشارق الأرض ومغاربها أن يدركوا عمق المحنة التي يواجهها إخوانٌ لهم مسلمون في الأفغان، وأن يطالبوا كلَّ الأحرار في العالم بالعمل من أجل إنقاذ حرّيّة هذا الشعب وعلمائه الأعلام وأبنائه الأخيار، ونبتهل إلى المولى القدير سبحانه أن ينزل سكينته على هذا الشعب الأبيّ، ويؤيّده بنصرٍ من عنده، ويخرجه من هذه المحنة رافع الرأس صلب الإرادة وفيّاً لدينه، أميناً على رسالته.

والسلام عليهم جميعاً ورحمة الله وبركاته.

٢٢ / ربيع الثاني / ١٣٩٩ هـ

محمّد باقر الصدر

رسالة إلى الشعب العربي في إيران[1]

شعبنا العربيّ المسلم العزيز في إيران، المجاهد

السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته.

وبعد، فإنّي أُخاطبكم باسم الإسلام، وأدعوكم ـ وسائر شعوب إيران العظيمة ـ لتجسيد روح الأُخوّة الإسلاميّة التي ضربت في التاريخ مثلاً أعلى في التعاضد والتلاحم في مجتمع المتّقين الذي لا فضل فيه لمسلم على مسلم إلّا بالتّقوى، مجتمع عمّار بن ياسر وسلمان الفارسيّ وصهيب الرومي وبلال الحبشيّ، مجتمع القلوب العامرة بالفكر والإيمان، المتجاوزة كلّ حدود الأرض، المفتوحة باسم السماء ورسالة السماء، فلتتوحّد القلوب ولتنصهر كلّ الطاقات في إطار القيادة الحكيمة للإمام الخميني وفي طريق بناء المجتمع الإسلامي العظيم الذي يحمل مشعل القرآن الكريم الى العالم كلّه.

---

(١) رسالة موجّهة إلى الشعب العربي في إيران، حرّرها السيّد محمود الهاشمي في ١٦ / رجب / ١٣٩٩ هـ بطلب من الشهيد الصدر ﵀ إثر النعرات القوميّة التي حرّكها النظام العراقي في منطقة خوزستان التي يقطنها العرب بعيد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀).

والسلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته.

محمّد باقر الصدر

النجف الأشرف ١٦ ـ رجب

الجواب عن برقيّة الإمام الخميني ﴿ره﴾ الأولى[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

سماحة آية الله العظمى الإمام المجاهد السيّد روح الله الخميني دام ظلّه.

تلقّيت برقيّتكم الكريمة التي جسّدت أُبوّتكم ورعايتكم الروحيّة للنجف الأشرف، الذي لا يزال منذ فارقكم يعيش انتصاراتكم العظيمة، وإنّي أستمدّ من توجيهكم الشريف نفحة روحيّة، كما أشعر بعمق المسؤوليّة في الحفاظ على الكيان العلمي للنجف الأشرف.

وأودّ أن أُعبّر لكم بهذه المناسبة عن تحيّات الملايين من المسلمين والمؤمنين في عراقنا العزيز، الذين وجدوا في نور الإسلام الذي أشرق من جديد على يدكم ضوءاً هادياً للعالم كلّه، وطاقة روحيّة لضرب المستعمر الكافر،

---

(١) جواب الشهيد الصدر ﴿ره﴾ عن برقيّة الإمام الخميني ﴿ره﴾ التي بعثها إليه مطلع رجب / ١٣٩٩ هـ إثر ما أُشيع حول عزمه على الخروج من النجف الأشرف، وقد أُذيع الجواب من إذاعة طهران ـ القسم العربي، ثمّ نشرته ـ نقلاً عنها ـ صحيفة (السياسة) الكويتيّة بتاريخ ٤ / ٦ / ١٩٧٩ م (٩ / رجب / ١٣٩٩ هـ) (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﴿ره﴾).

والاستعمار الأمريكي خاصّة، ولتحرير العالم من كلّ أشكاله الإجراميّة، وفي مقدّمتها جريمة اغتصاب أرضنا المقدّسة فلسطين.

ونسأل المولى سبحانه وتعالى أن يمتّعنا بدوام وجودكم الغالي، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الخامس من رجب ١٣٩٩ هـ

النجف الأشرف

محمّد باقر الصدر

الجواب عن برقيّة الإمام الخميني ﷺ الثانية[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

سماحة آية الله العظمى الإمام المجاهد السيّد الخميني دام ظلّه.

استمعت إلى برقيّتكم التي عبّرت عن تفقّدكم الأبوي لي، وإنّي إذ لا يتاح لي الجواب برقيّاً لأنّي مودعٌ في زاوية البيت، لا يمكن أن أرى أحداً أو أن يراني أحد، لا يسعني إلّا أن أسأل المولى سبحانه وتعالى أن يديم ظلّكم مناراً للإسلام، ويحفظ الدين الحنيف بمرجعيّتكم القائدة.

كما أسأله تعالى أن يتقبّل منّا العناء في سبيله، ويوفّقنا للحفاظ على عقيدة الأُمّة ومُثُلها العظيمة، فليست حياة أيّ إنسان إلّا بقدر ما يعطي لأُمّته من وجوده وحياته وفكره، وقد أعطيتم للمسلمين من وجودكم وحياتكم وفكركم ما سيظلّ

---

(١) جواب الشهيد الصدر ﷺ عن برقيّة الإمام الخميني ﷺ، وقد سُجّل جواب الشهيد الصدر ﷺ صوتيّاً خلال فترة الحجز إثر مكالمة هاتفيّة أجراها معه مراسل صحيفة (جمهوري إسلامي) الإيرانيّة بتاريخ ٥ / شعبان / ١٣٩٩ هـ (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ).

على مرّ التاريخ مثلاً عظيماً لكلّ المجاهدين.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

نداءات ثوريّة خلال فترة الحجز[1]

النداء الأوّل

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وعلى آله الطاهرين وصحبه الميامين.

أيّها الشعب العراقي المسلم...

إنّي أخاطبك أيّها الشعب الحرّ الأبيّ الكريم وأنا أشدّ الناس إيماناً بك وبروحك الكبيرة وبتاريخك المجيد، وأكثرهم اعتزازاً بما طفحت به قلوب أبنائك البررة من مشاعر الحبّ والولاء والبُنوّة للمرجعيّة، إذ تدفّقوا إلى أبيهم يؤكّدون ولاءهم للإسلام بنفوس ملؤها الغيرة والحميّة والتقوى... يطلبون منّي أن أظلّ إلى جانبهم أواسيهم وأعيش آلامهم عن قرب؛ لأنّها آلامي.

---

(١) نداءات ثوريّة سجّلها الشهيد الصدر ﷺ خلال الحجز الأخير الذي سبق شهادته، وكان يرسلها إلى السيّد عبد العزيز الحكيم لينشرها في حال استشهاده (من المحفوظات الصوتيّة في أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ)

وإنّي أودّ أن أؤكّد لك يا شعب آبائي وأجدادي أنّي معك وفي أعماقك ولن أتخلّى عنك في محنتك، بل أبذل آخر قطرة من دمي في سبيل الله من أجلك.

وأودّ أن أُؤكّد للمسؤولين أنّ هذا الكبت الذي فرض بقوّة الحديد والنار على الشعب العراقي فحرمه من أبسط حقوقه وحرّيّاته في ممارسة شعائره الدينيّة لا يمكن أن يستمرّ، ولا يمكن أن يعالج دائماً بالقوّة والقمع...

إنّ القوّة لو كانت علاجاً حاسماً دائماً لبقي للفراعنة والجبابرة.

أسقطوا الأذان الشريف من الإذاعة... فصبرنا.

وأسقطوا صلاة الجمعة من الإذاعة... فصبرنا.

وطوّقوا شعائر الإمام الحسين ومنعوا القسم الأعظم منها... فصبرنا.

وحاصروا المساجد وملأوها أمناً وعيوناً... فصبرنا.

وقاموا بحملات الإكراه على الانتماء إلى حزبهم.. فصبرنا.

وقالوا: إنّها فترة انتقال يجب تجنيد الشعب فيها.. فصبرنا.

ولكن إلى متى؟ إلى متى تستمرّ فترة الانتقال؟

إذا كانت فترة عشر سنين من الحكم لا تكفي لإيجاد الجوّ المناسب لكي يختار الشعب العراقي طريقه... فأيّ فترة تنتظرون لذلك؟!

وإذا كانت فترة عشر سنين من الحكم المطلق لم تتح لكم ـ أيّها المسؤولون ـ إقناع الناس بالانتماء إلى حزبكم إلّا عن طريق الإكراه... فماذا تأملون؟!

وإذا كانت السلطة تريد أن تعرف الوجه الحقيقي للشعب العراقي فلتجمّد أجهزتها القمعيّة أُسبوعاً واحداً فقط، ولتسمح للناس بأن يعبّروا خلال أُسبوع عمّا يريدون...

إنّي أُطالب باسمكم جميعاً، أُطالب بإطلاق حرّيّة الشعائر الدينيّة وشعائر

الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام.

وأُطالب باسمكم جميعاً بإعادة الأذان وصلاة الجمعة والشعائر الإسلاميّة إلى الإذاعة.

وأُطالب باسمكم جميعاً بإيقاف حملات الإكراه على الانتساب إلى حزب البعث على كلّ المستويات.

وأُطالب باسم كرامة الإنسان بالإفراج عن المعتقلين بصورة تعسّفيّة، وإيقاف الاعتقال الكيفي[1] الذي يجري بصورة منفصلة عن القضاء.

وأخيراً: أُطالب باسمكم جميعاً، وباسم القيم التي تمثّلونها بفسح المجال للشعب ليمارس بصورة حقيقيّة حقّه في تسيير شؤون البلاد، وذلك عن طريق إجراء انتخاب حرّ ينبثق عنه مجلس يمثّل الأُمّة تمثيلاً صادقاً...

وإنّي أعلم أنّ هذه الطلبات سوف تكلّفني غالياً، وقد تكلّفني حياتي، ولكنّ هذه الطلبات ليست طلب فردٍ لتموت بموته، وإنّما هذه الطلبات هي مشاعر أُمّة وإرادة أُمّة، ولا يمكن أن تموت أُمّة تعيش في أعماقها روح محمّد وعليّ والصفوة من آل محمّد وأصحابه.

وإذا لم تستجب السلطة لهذه الطلبات فإنّي أدعو أبناء الشعب العراقيّ الأبيّ إلى المواصلة في حمل هذه الطلبات مهما كلّفه ذلك من ثمن؛ لأنّ هذا دفاع عن النفس، وعن الكرامة، وعن الإسلام، رسالة الله الخالدة، والله وليّ التوفيق.

٢٠ رجب ١٣٩٩

محمّد باقر الصدر

---

(١) مراده: المزاجي.

النداء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وعلى آله الطاهرين وصحبه الميامين.

يا شعبي العراقي العزيز.. يا جماهير العراق المسلمة التي غضبت لدينها وكرامتها ولحرّيّتها وعزّتها ولكلّ ما آمنت به من قيم ومُثل.

أيّها الشعب العظيم: إنّك تتعرّض اليوم لمحنة هائلة على يد السفّاكين والجزّارين الذين هالهم غضب الشعب وتململ الجماهير بعد أن قيّدوها بسلاسل من الحديد ومن الرعب والإرهاب، وخُيّل للسفّاكين أنّهم بذلك انتزعوا من الجماهير شعورها بالعزّة والكرامة، وجرّدوها من صلتها بعقيدتها وبدينها وبمحمّدها العظيم، لكي يحوّلوا هذه الملايين الشجاعة المؤمنة من أبناء العراق الأبيّ إلى دُمىً وآلات يحرّكونها كيف يشاؤون، ويزقّونها ولاء عفلق وأمثاله من عملاء التبشير والاستعمار، بدلاً عن ولاء محمّد وعليّ صلوات الله عليهما.

ولكنّ الجماهير دائماً هي أقوى من الطغاة، مهما تفرعن الطغاة، وقد تصبر ولكنّها لا تستسلم. وهكذا فوجئ الطغاة بأنّ الشعب لا يزال ينبض بالحياة، ولا تزال لديه القدرة على أن يقول كلمته... وهذا هو الذي جعلهم يبادرون إلى القيام بهذه الحملات الهائلة على عشرات الآلاف من المؤمنين والشرفاء من أبناء هذا البلد الكريم.. حملات السجن والاعتقال والتعذيب والإعدام، وفي طليعتهم العلماء المجاهدون الذين يبلغني أنّهم يستشهدون الواحد بعد الآخر تحت سياط التعذيب...

وإنّي في الوقت الذي أُدرك فيه عمق هذه المحنة التي تمرّ بك يا شعبي، يا شعب آبائي وأجدادي، أُؤمن بأنّ استشهاد هؤلاء العلماء، واستشهاد خيرة شبابك الطاهرين وأبنائك الغيارى تحت سياط العفالقة... لن يزيدك إلّا صموداً وتصميماً على المضيّ في هذا الطريق، حتّى الشهادة أو النصر...

وأنا أُعلن لكم، يا أبنائي، أنّي صمّمت على الشهادة. ولعلّ هذا آخر ما تسمعونه منّي، وإنّ أبواب الجنّة قد فتحت لتستقبل قوافل الشهداء، حتّى يكتب الله لكم النصر... وما ألذّ الشهادة التي قال عنها رسول الله ﷺ: إنّها حسنة لا تضرّ معها سيّئة. والشهيد بشهادته يغسل كلّ ذنوبه مهما بلغت.

فعلى كلّ مسلم في العراق وعلى كلّ عراقي في خارج العراق أن يعمل كلّ ما بوسعه ـ ولو كلّفه ذلك حياته ـ من أجل إدامة الجهاد والنضال، لإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق الحبيب، وتحريره من العصابة اللاإنسانيّة، وتوفير حكم صالح فذّ شريف يقوم على أساس الإسلام... والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

١٠ شعبان [١٣٩٩]

محمّد باقر الصدر

النداء الثالث[١]

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وعلى آله وصحبه الميامين.

يا شعبي العراقي العزيز... أيّها الشعب العظيم.

إنّي أخاطبك في هذه اللحظة العصيبة من محنتك وحياتك الجهاديّة بكلّ فئاتك وطوائفك، بعربك وأكرادك، بسنّتك وشيعتك؛ لأنّ المحنة لا تخصّ مذهباً دون آخر، ولا قوميّة دون أُخرى، وكما أنّ المحنة هي محنة كلّ الشعب العراقي فيجب أن يكون الموقف الجهادي والردّ البطولي والتلاحم النضالي هو واقع كلّ الشعب العراقي...

وإنّي منذ عرفت وجودي ومسؤوليّتي في هذه الأُمّة بذلت هذا الوجود من أجل الشيعي والسنّي على السواء، ومن أجل العربي والكردي على السواء، حيث دافعت عن الرسالة التي توحّدهم جميعاً، وعن العقيدة التي تضمّهم جميعاً، ولم أعش بفكري وكياني إلّا للإسلام: طريق الخلاص، وهدف الجميع...

فأنا معك يا أخي وولدي السنّي بقدر ما أنا معك يا أخي وولدي الشيعي.

أنا معكما بقدر ما أنتما مع الإسلام، وبقدر ما تحملوا من هذا المشعل العظيم، لإنقاذ العراق من كابوس التسلّط والذلّ والاضطهاد.

---

(١) سجّل الشهيد الصدر ﷺ هذا النداء بعد أن بلغته الشائعات التي يقوم بها حزب البعث حول أنّ حركته حركة شيعيّة تستهدف التخلّص من أهل السنّة.

إنّ الطاغوت وأولياءه يحاولون أن يوحوا إلى أبنائنا البررة من السنّة أنّ المسألة مسألة شيعة وسنّة، ليفصلوا السنّة عن معركتهم الحقيقيّة ضدّ العدوّ المشترك.

وأُريد أن أقولها لكم، يا أبناء عليّ والحسين وأبناء أبي بكر وعمر، إنّ المعركة ليست بين الشيعة والحكم السنّي.

إنّ الحكم السنّي الذي مثّله الخلفاء الراشدون والذي كان يقوم على أساس الإسلام والعدل، حمل عليّ عليه‌السلام السيف للدفاع عنه، إذ حارب جنديّاً في حروب الردّة، تحت لواء الخليفة الأوّل (أبي بكر)[١]. وكلّنا نحارب عن راية الإسلام وتحت راية الإسلام مهما كان لونها المذهبي.

إنّ الحكم السنّي الذي كان يحمل راية الإسلام قد أفتى علماء الشيعة قبل نصف قرن بوجوب الجهاد من أجله[٢]. وخرج مئات الآلاف من الشيعة وبذلوا دمهم رخيصاً من أجل الحفاظ على راية الإسلام، ومن أجل حماية الحكم السنّي الذي كان يقوم على أساس الإسلام.

إنّ الحكم الواقع اليوم ليس حكماً سنّيّاً وإن كانت الفئة المتسلّطة تنتسب تاريخيّاً إلى التسنّن.

إنّ الحكم السنّي لا يعني حكم شخص ولد من أبوين سنّيّين، بل يعني حكم ـ أبي بكر وعمر ـ الذي تحدّاه طواغيت الحكم في العراق اليوم في كلّ تصرّفاتهم،

---

(١) هذه الدعوى غير ثابتة عند جلّ مؤرّخي الشيعة، ولكن هناك نصّ للسيّد ابن طاووس يذكر فيه مساعدة الإمام عليّ عليه‌السلام لأهل المدينة على الذين ارتدّوا على الإسلام والإيمان وإطفاء تلك النيران (كشف المحجّة لثمرة المهجة: ١٢٤).

(٢) يقصد مشاركة الشيعة في حرب الأتراك ضدّ البريطانيّين في الحرب العالميّة الأُولى.

وهم ينتهكون حرمة الإسلام وحرمة عليّ وعمر معاً في كلّ يوم وفي كلّ خطوة من خطواتهم الإجراميّة.

ألا ترون يا أولادي وإخواني أنّهم أسقطوا الشعائر الدينيّة التي دافع عنها عليّ وعمر معاً؟!

ألا ترون أنّهم ملأوا البلاد بالخمور وحقول الخنازير وكلّ وسائل المجون والفساد والتي حاربها عليّ وعمر معاً؟!

ألا ترون أنّهم يمارسون أشدّ ألوان الظلم والطغيان تجاه كلّ فئات الشعب؟! ويزدادون يوماً بعد يوم حقداً على الشعب وتفنّناً في امتهان كرامته والانفصال عنه والاعتصام ضدّه في مقاصيرهم المحاطة بقوى الأمن والمخابرات بينما كان عليّ وعمر يعيشان مع الناس، وللناس، وفي وسط الناس ومع آلامهم وآمالهم.

ألا ترون إلى احتكار هؤلاء للسلطة احتكاراً عشائريّاً يسبغون عليه طابع الحزب زوراً وبهتاناً؟! وسدّ هؤلاء أبواب التقدّم أمام كلّ جماهير الشعب سوى أُولئك الذين رضوا لأنفسهم بالذلّ والخنوع وباعوا كرامتهم وتحوّلوا إلى عبيد أذلّاء.

إنّ هؤلاء المتسلّطين قد امتهنوا حتّى كرامة حزب البعث العربي الاشتراكي، حيث عملوا من أجل تحويله من حزب عقائدي إلى عصابة تفرض الانضمام إليها والانتساب لها بالقوّة والإكراه، وإلّا فأيّ حزب حقيقي يحترم نفسه في العالم يفرض الانتساب إليه بالقوّة؟!

إنّهم أحسّوا بالخوف حتّى من الحزب العربي الاشتراكي نفسه الذي يدّعون تمثيله... أحسّوا بالخوف منه إذا بقي حزباً حقيقيّاً له قواعده التي تبنيه، ولهذا أرادوا أن يهدموا قواعده لتحويله إلى تجميع يقوم على أساس الإكراه والتعذيب

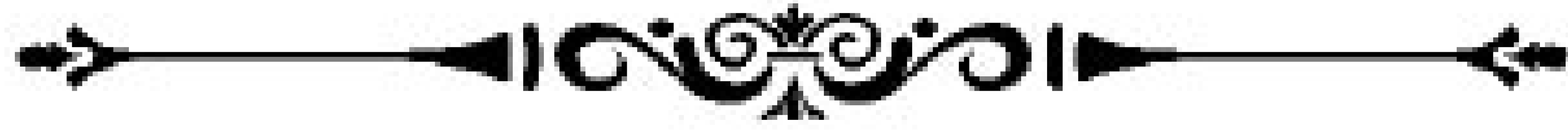
ليفقد أيّ مضمون حقيقي له.

يا إخواني وأبنائي من أبناء الموصل والبصرة... من أبناء بغداد وكربلاء والنجف... من أبناء سامراء والكاظميّة... من أبناء العمارة والكوت والسليمانيّة... من أبناء العراق في كلّ مكان.

إنّي أُعاهدكم بأنّي لكم جميعاً، ومن أجلكم جميعاً، وأنّكم جميعاً هدفي في الحاضر والمستقبل... فلتتوحّد كلمتكم، ولتتلاحم صفوفكم تحت راية الإسلام، ومن أجل إنقاذ العراق من كابوس هذه الفئة المتسلّطة، وبناء عراق حرّ كريم تغمره عدالة الإسلام، وتسوده كرامة الإنسان، ويشعر فيه المواطنون جميعاً على اختلاف قوميّاتهم ومذاهبهم بأنّهم إخوة، يساهمون جميعاً في قيادة بلدهم، وبناء وطنهم، وتحقيق مثلهم الإسلاميّة العليا المستمدّة من رسالتنا الإسلاميّة وفجر تاريخنا العظيم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

محمّد باقر الصدر

النجف الأشرف



ومضات

٤

الحوزة والمرجعيّة

- محاضرتان حول الوضع المعاش في الحوزة ووظيفة المبلّغ .
- محاضرات حول عمليّة الإصلاح ووظيفة الحوزة .
- محاضرات حول المحنة .
- اُطروحة المرجعيّة الصالحة .
- الاتّجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد .

محاضرتان حول الوضع المعاش في الحوزة ووظيفة المبلّغ

-١-

حول الوضع المعاش في الحوزة[1]

[الاتّجاهات في النظرة إلى الدنيا والمسؤوليّة الرساليّة :]

أيّها الأعزّاء : أريد أن أحدّثكم بحديث يرتبط بالموضوع الذي نعيش لأجله، ونحيا بأمله، ونسير في خطّه، ونستعين بالمصاعب في طريق إنجازه وتحقيقه.

أريد أن أحدّثكم بحديث يرتبط بواقع عملنا بصفتنا مبلّغين ومفكّرين في بناء هذه الحوزة، لبناء أفضل يرتبط بأداء رسالتها الكبرى وممارسة عملها ومسؤوليّتها في الدعوة والتبليغ في أرجاء العالم الإسلامي.

إنّ هناك أيّها الأعزّة اتّجاهين متناقضين، وسنجد لهما أمثلة وشواهد على طول الخطّ في التاريخ.

[الاتّجاه الأوّل :]

أحد هذين الاتّجاهين يقوم على أساس قاعدة المصلحة الشخصيّة كأسلوب فيما يفعل وما يترك. أصحاب هذا الاتّجاه يجعلون من مصلحتهم

---

(١) ألقاها سنة ١٣٨٥ هـ (من كتابات السيّد عبد الغني الأردبيلي رحمه الله).

الشخصيّة مقياساً أعلى يميّزون به بين النافع والضارّ، وما ينبغي وما لا ينبغي، فيقدمون حيث توجد، ويمنعون حيث لا يجدون مصلحة شخصيّة في الإقدام.

وإذا أردنا أن نلخّص منطق هؤلاء في وضع هذا المقياس وما يستندون إليه من مبرّرات [بجعل] المصلحة الشخصيّة أساساً وقاعدةً للعمل والسلوك، نستطيع أن نلخّص وجهة نظرهم بما يأتي:

١ ـ يقول هؤلاء المتديّنون: إنّ المتديّن بوصفه متديّناً ليس ملزماً من الشرع إلّا باجتناب المحرّمات الصريحة وإتيان الواجبات الصريحة، وفي غير نطاق الواجب والمحرّم ـ ولنسمّ كلّ ما يخرج عن هذا النطاق بنطاق المباحات بالمعنى الأعمّ للإباحة ـ في نطاق الإباحة بالمعنى الأعمّ، يملك المتديّن حرّيّته وإرادته، فله أن يترك وله أن يفعل، وليس عليه حرج على كلا التقديرين.

إذاً فبإمكان هذا المتديّن أن يجعل من مصلحة الشخص ومن المصلحة الشخصيّة قاعدة للانطلاق في ما يفعل وما يترك، وأساساً للسلوك، ما دام ملتزماً بالأصل الموضوعي المفروض، وهو اجتناب المخالفة في دائرة الواجبات والمحرّمات الصريحة.

وهذا الاتّجاه الذي يتمثّل في هذا المنطق يتّخذ دائماً مع الدنيا سلوكاً إيجابيّاً ويواجهها وجهاً لوجه، ليأخذ منها ويتفاعل معها، ويتأثّر بمغرياتها في حدود هي على أفضل تقدير حدود المباحات بالمعنى الأعمّ التي افترضها في تحليله المنطقي السابق.

وأسعد الناس حظّاً من أصحاب هذا الاتّجاه من بقي وفيّاً لأصله الموضوعي، أميناً على حدوده التي افترضها في تحليله المنطقي، فمارس مقياسه الشخصي في دائرة المباحات ولم يتعدّ هذه الدائرة.

وأتعس هؤلاء حظّاً من تمدّد به المقياس كلّما تمدّد في تطبيقه، ومن اتّسع

به كلّما اتّسع في تنفيذه، حتّى أصبح هذا المقياس هو الحاكم المطلق في كلّ شؤون حياته، دون فرق بين دائرة ودائرة أو مجال ومجال.

[الاتّجاه الثاني:]

وهناك أيّها الأعزّة اتّجاه آخر يناقض هذا الاتّجاه كلّ المناقضة ويقف بصورة مقابلة له تماماً. هذا الاتّجاه ينظر أصحابه إلى الدنيا من أعلى، ينظرون إليها من أعلى، من قمّة الجبل، فيشيرون بوضوح وبجلاء إلى كلّ ما في هذه الدنيا من محدوديّة وزيف وفراغ. وهم ينظرون إليها من أعلى يعصمون أنفسهم من التأثّر بمغرياتها، والاستجابة لدوافعها، والانصياع مع جذبها الأكيد في كلّ ميادين ومجالات مساعيها. وعلى هذا الأساس يقفون منها موقفاً سلبيّاً، ويرون أنّ الدنيا كميّة مهملة في حسابهم لا تميد إليها هممهم ولا يرتبط بها شأنهم؛ لأنّهم أعلى من هذه الزخارف والسفاسف؛ لأنّهم يعيشون مع الله في جوٍّ من المناجاة والانطلاق الروحي والانقطاع إلى الله تعالى، [الذي] يشغلهم عن تلك الزخارف والسفاسف التي ألهت الأوّلين وجذبتهم، وجعلت منهم أُناساً يركضون وراء مصالحهم الشخصيّة.

إنّ منطق هؤلاء يتلخّص في أنّ هذه الدنيا، بمحدوديّتها وزيفها وما يكتنفها من فتنة وشدائد ومصاعب، وما يتمخّض عنها من زوال، وما يلابسها من أخطار، أنّ هذه الدنيا ليست جديرة بالاهتمام.

وهكذا نجد ـ أيّها الأعزّة ـ أنّ هذين الاتّجاهين يختلفان اختلافاً كبيراً في طبيعة نظرتهما إلى صلتهما بالدنيا، ويختلفان اختلافاً كبيراً نتيجة لذلك في موقفهما العملي من الدنيا.

الاتّجاه الأوّل يقف موقفاً إيجابيّاً، والاتّجاه الثاني يقف موقفاً سلبيّاً.

الاتّجاه الأوّل يجد من مغريات الدنيا مبرّراً للاستجابة لها ما دام لا يخرج عن دائرة المباحات. والاتّجاه الثاني يجد من وضاعة الدنيا وتفاهتها ومحدوديّة غاياتها وأشواطها ما يترفّع عن الانسياق معه ومواكبته والمشي في خطّه.

الاتّجاه الأوّل يفتح عينيه وقلبه للدنيا معاً. والاتّجاه الثاني يغمض عينيه وقلبه عن الدنيا معاً.

يقال في تاريخ هذه البناية التي نباحث فيها في كلّ يوم صباحاً ومساءً[١] إنّ شخصاً من العلماء الأبرار كان يسكنها، وهو الشخص المعروف بالمقدّس الأردبيلي رضوان الله عليه، هذا الشخص الذي نظر إلى الدنيا من أعلى، فترفّع عنها وعن كلّ ما فيها وما تزخر به من متع وشهوات. هذا الرجل العظيم كان يسكن في هذه البناية بالذات على ما يقال في تاريخها.

يقال إنّه ﴿قدس سره﴾ استيقظ لصلاة الصبح أو لصلاة الليل، أراد أن يستسقي من البئر ماءً ليتوضّأ به فخرج الدلو مملوءاً ذهباً، فألقى بالذهب كلّه إلى قاع البئر، وكرّر العمليّة فتكرّرت النتيجة هكذا ثلاث مرّات، وهو يقول: ما شأني والذهب؟ أنا أُريد ماءً أتوضّأ به. إنّ هذا الرجل لم يكن يجد له شأناً من النظر؛ لأنّه نظر إلى الدنيا من أعلى فأحسّ بواقع زيف الذهب، ولم يستطع الذهب ـ بالرغم من كلّ قوّته وإغرائه ولمعانه ـ أن يخطف أبصار هذا الرجل العظيم، أو أن يزلزل قلبه، أو أن يخطف منه عقله، أو أن يسرق منه روحه، فبقي ينظر إلى هذا الذهب وهو يلمع أمامه كما ينظر إلى كومة من الحديد، بل إنّه انزعج منه وتضايق؛ لأنّه منعه أو حال بينه وبين الماء، بين الماء الذي يريده ليتطهّر به، لكي يتهيّأ لمناجاة ربّه، للعبادة التي عاش لها وتعشّقها وشعر بلذّتها واستصغر كلّ اللذّات في مقابل تلك اللذّة.

---

(١) مراده ﴿قدس سره﴾: مقبرة المغفور له آية الله الشيخ محمّد حسن آل ياسين ﴿رحمه الله﴾.

هذه القصّة سواء كانت قد وقعت بالفعل أم لم تقع فهي رمز بدون شكّ إلى روحيّة الاتّجاه الثاني ومنطق الاتّجاه الثاني، وتعكس بوضوح سلبيّة الاتّجاه الثاني في الموقف العملي، وشعور أصحاب هذا الاتّجاه بأنّه لا يحسب للدنيا حساب في حياتهم العمليّة. هذان الاتّجاهان يختلفان كلّ الاختلاف كما ترون أيّها الأعزّة.

[الاتّجاه الثالث :]

وهناك اتّجاه ثالث عاش معهما بين الاتّجاهين على طول التاريخ، نجد أيضاً له نظائر وشواهد، كما نجد للاتّجاهين السابقين شواهدهما ونظائرهما، على اختلاف في شواهد ونظائر هذا الاتّجاه من حيث درجة الوعي، ومستوى التفكير، وإقبال [الناس]، والقابليّات، ومدى النظر الذي يتمتّع به هذا الاتّجاه، ومن ينسب إلى هذا الاتّجاه.

إنّ هذا الاتّجاه يختلف عن كلا الاتّجاهين السابقين : فهو يأخذ من الاتّجاه الثاني جوهر روحه، ويرفض سلبيّته، ويأخذ من الاتّجاه الأوّل طبيعته الإيجابيّة في العمل، ويرفض مقاييسه وروحه ومنطقه؛ فبينما فتح الاتّجاه الأوّل عينيه وقلبه معاً للدنيا، وبينما أغلق الاتّجاه الثاني عينه وقلبه معاً عن الدنيا، يقف هذا الاتّجاه فاتحاً عينه للدنيا موجّهاً قلبه إلى الرسالة وأهداف الرسالة وواقع المسؤوليّة التي تحدّد تلك الأهداف.

هذا الاتّجاه يعترض على كلا الاتّجاهين السابقين : فهو يناقش منطق الاتّجاه الأوّل ومقياسه وقاعدته في السلوك والعمل، فيقول : صحيح ما يقولونه من أنّ المتديّن بوصفه متديّناً هو بالخيار في دائرة المباحات، إن شاء فعل وإن شاء ترك، ما دام لم يرتكب معصية صريحة في دائرة الواجبات والمحرّمات، هذا صحيح، ولكن هذا الشيء الصحيح إنّما ينسجم ويتّفق مع المتديّن الاعتيادي الذي

يريد أن يعيش تحت الراية، لا مع من يريد أن يمارس حمل الراية وأداء الأمانة والقيام بأعباء الرسالة؛ هذا صحيح بالنسبة إلى المتديّن الذي يسير في الخطّ المحدّد له، لا بالنسبة إلى المخطّط الذي يريد أن يقود الأمّة ويمشي بها في طريقها الشرعي الصحيح؛ هذا صحيح بالنسبة إلى الرعيّة، لا بالنسبة إلى من يريد أن يسجّل في موكب الأنبياء والأوصياء، أي: من يريد أن يسجّل اسمه في موكب الأنبياء والأوصياء، هذا الموكب العظيم الذي قدّم لتاريخه الطويل الطويل من التضحيات والبطولات والدم الغالي والوقت الغالي والجهد الغالي ما لا يمكن أن يوصف أو يعبّر عنه. إنّ من يريد أن ينخرط في هذا الموكب العظيم يجب أن يسمو إلى روح هذا الموكب، يجب أن يتعالى إلى مستوى أهداف هذا الموكب، وإلى مقاييس هذا الموكب، يجب أن يستشعر دائماً أنّه أمين على أغلى أمانة، وأنّه مسؤول عن أعظم رسالة، مسؤول عن الأمانة التي من أجلها بذل الشهداء دماءهم، التي من أجلها بذل أغلى الناس دمه، وبذل أغلى الناس نفساً نفسه[1]، هذه الأمانة التي خاض في حملها آلاف الأنبياء والأوصياء والشهداء والصدّيقين، والأمين تختلف مسؤوليّته عن غيره.

أنت حين ترى مالاً لغيرك لا تعتبر نفسك مسؤولاً عن حمايته وحفظه بدرجة معيّنة، وإنّما أنت مسؤول فقط عن عدم التعرّض له بإتلاف أو غصب أو نحو ذلك. ولكنّك حينما تؤتمن على ذلك المال، حينما يسلّم إليك ذلك المال لكي تحفظه، وحينما تقبل أنت هذا الائتمان، وحينما تعلن أنّك أمين على هذا المال، حين ذلك تجد نفسك مقيّداً، تجد نفسك محدّداً بمقتضيات هذه الأمانة، تجد نفسك مسؤولاً عنه، لاضطلاعك بمسؤوليّة هذه الأمانة وقبولك حفظ ذلك المال.

---

(١) يقصد سيّد الشهداء الإمام الحسين بن عليّ عليهما السلام.

إذا كان هذا هو شأن مال بسيط، فما هو بال أعظم الرسالات، رسالة السماء على وجه الأرض، هذه الرسالة التي عمل من أجلها مئة وأربعة وعشرون ألف نبي، وعمل من أجلها أوصياء هؤلاء الأنبياء، وعمل من أجلها سيّد الأنبياء، وضحّى من أجلها سيّد الشهداء؛ ما بال هذه الرسالة، وما هو ثمن أمانتها إذا كان الشخص يريد أن يضطلع بمسؤوليّة هذه الأمانة؟! أليس لهذه الأمانة حرمة تحدّد وتهيمن وتحكم على سلوك الأمين؟ الإنسان بالخيار في دائرة المباحات، إن شاء فعل وإن شاء ترك ما لم يكن أميناً، فإن أصبح أميناً تطلّب الموقف منه ما تفرضه عليه الأمانة. وكلّما كانت الأمانة أغلى، وكلّما كانت الأمانة أعظم وأوسع نطاقاً، وأكثر أهمّيّة، وأكبر مسؤوليّة، كان الموقف أدعى لأن يتكيّف بموجبها ويتأثّر بحدودها ويتلوّن بظروفها.

إذن فالمنطق الذي يمثّله الاتّجاه الأوّل لا يمكن أن يكون منطق الداعية المبلّغ الذي نذر نفسه للرسالة والذي اضطلع بواجبات الأمانة.

إنّ القاعدة للسلوك يجب أن تكون هي الطاعة لله في دائرة الواجبات والمحرّمات الصريحة، وهي التكيّف وفقاً لمتطلّبات الأمانة الكبرى، وحمل الرسالة، ومواصلة السير في طريق الشهداء والأنبياء والأوصياء. هذا ما يقوله أصحاب الاتّجاه الثالث للاتّجاه الأوّل.

ولكنّهم في نفس الوقت يعترضون على الاتّجاه الثاني أيضاً، فلا يقبلون منه سلبيّته [تجاه] الدنيا، لا يقبلون منه اعتقاده بأنّ الدنيا صفر أو كميّة مهملة في حسابهم وفي حياتهم وفي مجال عملهم. كلّا: إنّ الدنيا في نظر الداعية المبلّغ سواء كان هذا الداعي المبلّغ نبيّاً أو وصيّاً أو شخصاً سائراً في موكب الأوصياء والأنبياء ومقتفياً آثارهم ومقتدياً بطريقتهم.. إنّ الدنيا في نظر هؤلاء هي الحقل الذي يجب أن يمارسوه، يجب أن يحفروه، يجب أن يزرعوه، يجب أن يسقوه،

يجب أن يحصدوا زرعهم، يجب أن يقطفوا ثمار زرعهم؛ لأنّ الدنيا هي حقل التبليغ، وهي حقل الدعوة.

إنّ الرسالة لم تنزل لتبقى وقفاً على أشخاص معيّنين، أو على لحظات معيّنة من المناجاة ومن الانقطاع إلى الله، وإنّما نزلت ليعمّ نورها الأرض كلّها، نزلت الرسالة ليهتدي بنورها أكبر عدد ممكن من البشر، وليسير على هداها وعلى نورها هؤلاء البشر. فلكي تحقّق الرسالة أهدافها، ولكي تصل إلى أبعادها، ولكي تنفذ في مجالها، ولكي تنتشر أفكارها، ولكي تعمّم أحكامها وثقافتها، [وتكون] هي الثقافة السائدة، هي الثقافة الواضحة اللائحة العامّة، لكي تحقّق كلّ ذلك، أو لكي تكون في طريق التحقيق، يجب أن يُمارَس العمل مع البشر، مع الناس الذين لأجلهم أُنزلت هذه الرسالة. يجب ممارسة العمل مع الدنيا، مع أهل الدنيا، لكي تنتصر الرسالة وتملك زمام الموقف، وتسيطر، وتدخل إلى قلوب الناس وإلى عقولهم.

من يحمل بيده المصباح ويجد هناك أُناساً يعيشون في الظلام، ويجد نفسه مسؤولاً عن إنارة الطريق لهم، عن إزالة الظلام عنهم، عن إخراجهم من الظلمات إلى النور، إنّ هذا الشخص الذي بيده المصباح لا يجوز أن يتّخذ منهم موقفاً سلبيّاً، فيقول ما بالي وبالهم؟ أنا في نورٍ وهم في ظلام، كيف أنزل إلى مستوى ظلامهم؟ لا! تنزّل إلى مستوى ظلامهم وبيدك المصباح لكي ترفعهم إلى مستوى نورك.

إذاً فالعمل على صعيد الدنيا هو عمل الداعية المبلّغ، ولكن لا بدافع الدنيا، وإنّما بدافع الرسالة وبدافع الأمانة؛ فكما أنّ مقاييس الاتّجاه الأوّل تتعارض مع الأمانة ومع حفظ الرسالة، كذلك سلبيّة الاتّجاه الثاني لا تنسجم مع طبيعة موقف الأمين الذي يريد أن يسير في موكب الأنبياء والأوصياء، ويقتفي آثارهم، ويسجّل اسمه في قائمة متّبعيهم. وهذا معنى ما قلته منذ البداية من أنّ أصحاب

هذا الاتّجاه الثالث يفتحون عيونهم للدنيا ويفتحون قلوبهم للرسالة والأمانة، وحينما يوزّعون عيونهم وقلوبهم هذا التوزيع يصبحون قادرين على مواصلة العمل، عمل الأنبياء والأوصياء. وهنا يكمن الخطر، ومن هنا تبدأ المتاعب والمصاعب، ذلك أنّ الإنسان الداعية المبلّغ الذي يمثّل الاتّجاه الثالث قد قضي عليه بمنطق هذا الاتّجاه أن يفتح عينه للدنيا، وهذا معناه أنّه قد قضي عليه أن يواجه الدنيا بكلّ مغرياتها وشهواتها، وأن يمارس العمل على صعيد الدنيا بكلّ ما في هذا الصعيد من أخطار وألوان ومتاعب ومشاكل، أي أنّه فرض عليه أن يعيش في المنزلق، ولكنّه في نفس الوقت فرض عليه أن لا ينزلق؛ لأنّ قلبه الموجّه لإرادته هو ملك الرسالة لا ملك الدنيا.

انظروا إلى هذا الموقف الحرج، انظروا إلى موقف شخص قدّر عليه دائماً في خطّ حياته أن يعيش في المنزلق وكلّف بأن لا ينزلق، إنّها المحنة، إنّه الامتحان الذي إن نجح فيه المرء كان من الصدّيقين، كان من أصحاب محمّد وعليّ عليهما السلام، وإن سقط فيه المرء ثبت بذلك أنّه لا تتوفّر فيه الشروط الصحيحة الكاملة لأن يمثّل الخطّ الثالث.

وبودّي أن أوضّح هذا الموضوع بشكل أوسع فأقول: إنّ المبلّغ الذي يحمل الرسالة ويريد أن يشقّ لها الطريق في عالم الدنيا، في عالم الناس الذي هو مجال التبليغ، حينما يريد أن يشقّ للرسالة طريقاً، يشقّ في نفس الوقت طريقاً لنفسه، وهذا معناه أنّ طريق الرسالة هو طريق الرسول أو طريق القائد أو طريق المبلّغ، وطريق الرسالة هو طريق من حمل هذه الرسالة، اتّحدت طبيعة انتصارات الرسالة مع انتصارات الشخص، وانتصارات الشخص مع انتصارات الرسالة، التقت إلى حدّ كبير مصالح الشخص مع مصالح الرسالة، ومصالح الرسالة مع مصالح الشخص، هذا يعني: أنّ عمليّة التبليغ يمتزج فيها قطبان، يمتزج فيها عنصران:

عنصر الرسالة وعنصر المبلّغ الذي يحمل أهداف الرسالة، ويسعى في سبيل تحقيقها؛ إذ لا يمكن أن تتمّ عمليّة التبليغ بدون إنسان يسعى لتحقيق تلك الأهداف، وإلّا بقيت الرسالة وحدها معلّقة بدون تبليغ بين الأرض والسماء، كما أنّ المبلّغ بدون رسالة لا يمكن أن يكون مبلّغاً.

فعمليّة التبليغ بطبيعتها توحّد بين عنصرين: بين الرسالة والإنسان الذي يضطلع بمسؤوليّات تلك الرسالة، أو المجموعة من الناس التي تعيش أهداف تلك الرسالة وتسعى في سبيل تحقيقها، وهذا التوحّد بين هذين العنصرين يقتضي توحّدهما صريحاً وانتصاراً وانكساراً، وتوحّدهما تقدّماً وتأخّراً، وتوحّدهما في المشاكل والمتاعب من ناحية، وفي المكاسب والفوائد من ناحية أُخرى، وتوحّدهما في الآلام والآمال؛ فآمال الداعية هي آمال الرسالة وآلام الداعية هي آلام الرسالة؛ لأنّه يريد أن يشقّ الطريق للرسالة.

من يكون بيده مصباح من نور، ومن يريد أن يشقّ الطريق بهذا النور ماذا يصنع؟ إنّه في نفس الوقت وبصورة أوتوماتيكيّة يشقّ الطريق لنفسه؛ لأنّ المصباح بيده، فطريق المصباح هو طريق صاحب المصباح. هذا التوحّد بين الرسالة وبين الأشخاص الذين يعملون من أجل هذه الرسالة في الطريق، بالانتصار والانكسار، بالمشاكل والمصاعب، والمكاسب والفوائد، هذا التوحّد هو مصدر الخطر؛ وذلك لأنّ الرسالي الذي يشقّ هذا الطريق يجب عليه أن يبقى دائماً على درجة كبيرة كبيرة من الإحساس؛ لأنّه يشقّ الطريق للرسالة، وإنّه إنّما يمشي في هذا الطريق لأنّه كلّف بمشيه من قبل هذه الرسالة،لأنّه يحمل بيده المصباح، ولو توقّف لتوقّف هذا المصباح. يجب عليه أن يشعر بأنّ هذا الطريق منسوب إليه نسبة حرفيّة، ومنسوب إلى الرسالة نسبة اسميّة. يجب عليه أن يشعر بأنّه هو في تحرّكاته، وفي مصالحه، وفي فوائده، وفي خسائره، إنّما يحسب

الحساب للرسالة لا لنفسه، وهذا الشعور هو الذي قد يتحرّك، هو الذي قد يتأرجح، هذا الذي قد يبدو في بعض الأحيان صعباً على الإنسان ما لم يؤته الله التأييد، ذلك أنّ الإنسان الداعي بحكم عمله لا بدّ له أن يفكّر في مصالح ومفاسد هذا الطريق، لا بدّ له أن يفكّر تفكيراً إيجابيّاً في الدنيا؛ لأنّ الدنيا هي مجال عمله، وبهذا قد ينفتح له من هذه الإيجابيّة مشاعر ومشاعر، وقد ترد على قلبه انفعالات وانفعالات، وإذا به يخرج عن كونه ذلك الداعية المبلّغ الأمين الحامل للرسالة، قد يختلط عليه في أثناء الطريق المعنى الاسمي بالمعنى الحرفي، وقد ينقلب المعنى الحرفي عنده إلى معنى اسمي، وقد يتضاءل عنده المعنى الاسمي ويبرز الحرفي، قد يتعوّد عقله على التفكير في منطق المصالح والمفاسد، فيتحوّل هذا العقل إلى عقل مصلحي، كالعقل الذي يعيشه أصحاب الاتّجاه الأوّل.

أنظروا أيّها الأعزّة! ما هو قدر المسؤوليّة، وما هو قدر الحرج، ما هو مقدار ما يجب على الداعية أن يتثبّت به نفسه لكي يتحصّن، ولكي يواصل طريقه بكلّ أمانة ودقّة ووضوح؟! إنّه في نفس الوقت الذي يفكّر بعقليّة المصالح والمفاسد يجب أن يجعل في نفسه هذه الحقيقة واضحة جليّة في كلّ حين، وهي: أنّه إنّما يفكّر بهذه العقليّة لحساب الرسالة، وإنّما يفكّر بهذا المقياس لا لأنّ هذا المقياس هو مقياس نفسه، بل لأنّه هو مقياس لانتصارات الرسالة وتقدّم الرسالة، لا تقدّم ذاته وشخصه. وهنا قد يشتبه الحساب، هنا يجب على الداعية أن يراجع نفسه بين كلّ حين وحين، ويمتحن عمله، ويمتحن إقدامه، ويمتحن عقليّته، ويمتحن اتّجاهه التفكيري في المصالح والمفاسد، ليتأكّد في كلّ ساعة وفي كلّ وقت من أنّ اتّجاهه التفكيري في المصالح هو اتّجاه يقوم على أساس حمل الرسالة والأمانة، ولا يقوم على أساس الأشخاص، ولا يقوم على أساس آخر من الأُسس النفعيّة التي يؤمن بها أصحاب الاتّجاه الأوّل ويعملون بها.

[فروق ثلاثة بين إيجابيّة الداعية وإيجابيّة غيره :]

ويمكنني أن أُلخّص الفروق الرئيسيّة بين الموقف الإيجابي [في] الاتّجاه الثالث وأيّ موقف إيجابي آخر لا يقوم على أساس حمل الرسالة والأمانة في ثلاثة فروق.

هذه الفروق الرئيسيّة الثلاثة هي المائز الرئيسي، وهي الفارق الجوهري بين إيجابيّة الداعية وإيجابيّة غيره، بين إيجابيّة جماعة تؤمن برسالتها وتعمل في سبيل رسالتها، وبين إيجابيّة جماعة تؤمن بنفسها وتعمل في سبيل نفسها.

هذه الفروق الثلاثة :

١ ـ نظافة الوسائل : إنّ شقّ الطريق لا بدّ له من وسائل، تختلف هذه الوسائل باختلاف الظروف والملابسات، وباختلاف مرحلة الطريق التي يراد شقّها، وباختلاف نوع المصاعب والمشاكل التي يواجهها هذا الشخص الذي يريد أن يشقّ الطريق، وكثيراً ما يتّفق أنّ الشخص الذي يريد أن يشقّ الطريق، أو الجماعة التي تريد أن تشقّ الطريق تواجه وسائل عديدة، بعضها نظيفة وبعضها غير نظيفة. وأُريد بالنظيف وغير النظيف من الوسائل هنا أنّ بعض هذه الوسائل تتّفق مع روح الرسالة وأهدافها الكبيرة، وبعض هذه الوسائل توصل إلى الغرض ولكنّها تعتبر انتكاساً بحسب مقياس الرسالة، تعتبر تراجعاً بحسب مقاييس الأمانة.

افرضوا شخصاً يريد أن يحمي مال غيره. هنا تارةً يحمي هذا المال عن طريق سرقة مال من شخص آخر لينفقه في سبيل حماية هذا المال، هذه الوسيلة وسيلة غير نظيفة، لأنّها لا تتّفق مع روح الأمانة، وتكشف عن أنّه إنّما يحمي هذه الأمانة لأنّه بذلك يحمي ذاته، وإلّا لو كان يريد أن يحمي الأمانة من حيث إنّها

أمانة لما خان في مقام حمل الأمانة، لما سرق مال شخص ليحمي مال شخص آخر. هذه هي الوسيلة غير النظيفة. لا أريد أن أستعرض لها شواهد وأمثال من خطّنا الحياتي؛ لأنّ الاستعراض هنا لا مبرّر له، وإنّما تدرس هذه الوسائل وتطبّق وتعيّن على خطّ العمل بالتدريج، وأقصد هنا بيان الفكرة.

إذن الفارق الأوّل الرئيسي بين إيجابيّة هذا المبلِّغ وإيجابيّة غيره هو نظافة الوسائل، التزامه بوسائل لا تتهافت بحسب مضمونها وبحسب روحها مع روح الرسالة والأمانة، ولا تتناقض مع طبيعة تلك الرسالة والأمانة.

٢ ـ وهو إلى حدّ ما يرتبط بالفارق الأوّل: الاجتناب مهما أمكن وبقدر الإمكان عن العناوين الثانويّة واستغلال هذه العناوين الثانويّة للخروج بها عن أحكام العناوين الأوّليّة. صحيح أنّ العناوين الثانويّة قد تتغيّر، وكثيراً ما تغيّر أحكام العناوين الأوّليّة، ولكنّ العمل على صعيد العناوين الثانويّة مظنّة الانزلاق، ومظنّة الاستغلال، ومظنّة تحوّل العمل من عمل رسالي إلى عمل آخر فردي. إنّ الداعية يحتاج إلى مبرّرات كبيرة جدّاً لكي يقدم على ارتكاب العناوين الثانويّة. إنّ الداعية يجب أن يقتصر على أقلّ مقدار ممكن من العناوين الثانويّة، وأقصد من العناوين الثانويّة هذه العناوين التي لا يوجد لها مبرّر بما هي هي، بحيث إنّها لو خلّيت ونفسها تكون غير جائزة بالشرع، ولكن يوجد لها مبرّر من ناحية فوائدها وما يترتّب عليها من نتائج ومن آثار. هذه العناوين التي تكتسب مبرّراتها من ناحية فوائدها وآثارها، هذه المبرّرات يجب على الداعية أن يتريّث ويصبر ويتوقّف ويحقّق حتّى يقدم على ارتكاب شيء منها، إنّ هذه العناوين هي مظنّة الانزلاق أيّها الإخوان. ولعلّ هذا الفارق الثاني ينبع من الفارق الأوّل بحسب الحقيقة، أو هو تطبيق من تطبيقاته.

٣ ـ الذي يرتبط أيضاً بحسب الحقيقة بالفارقين السابقين هو الفارق في

مورد التزاحم، إيجابيّة المبلّغ قد تتعرّض للتزاحم بين المصلحة الشخصيّة والمصلحة الرساليّة. نعم، صحيح ما قلناه من أنّ مصالح الرسالة ومصالح هؤلاء الذين يعملون في سبيلها تتوحّد في كثير من الأحيان، ولكنّها لا تتوحّد دائماً، وإلّا لأصبح كلّ إنسان رساليّاً. ورساليّة الرساليّين، عظمة الأنبياء والأوصياء، عظمة هذه المواكب الحاملة للنور منذ خلق الله آدم على وجه الأرض إلى يومنا هذا، عظمة هذا الموكب مستمدّة من هذه المواقف التي كان يتّخذها رجالات هذا الموكب في موارد التزاحم بين مصلحة الرسالة في هذه الموارد، ويتبلور ويظهر الفرق بين إيجابيّة الرساليّين وإيجابيّة المصلحيّين النفعيّين.

المصلحيّون النفعيّون الذين عاشوا بعقليّة المصلحة الشخصيّة، هؤلاء كثيراً ما ينهارون في مورد التزاحم، فيقدمون على مصلحتهم الشخصيّة ولو أدّى ذلك إلى فوت المصلحة العامّة للرسالة، ويجدون في العناوين الثانويّة أو غيرها من المبرّرات أو حتّى قد لا يجدون مبرّراً ويقدمون. أمّا هؤلاء الرساليّون السائرون في طريق موكب حملة النور مع الأنبياء والأوصياء والشهداء والصدّيقين، أمّا هؤلاء ـ أيّها الإخوان ـ فإنّهم هم الذين يجب أن يُثبتوا في لحظاتٍ شخصيّتهم كدعاة، شخصيّتهم كمبلّغين، وذلك بتقديم الرسالة على ذواتهم، على وجودهم، على مصالحهم.

وكيف لا يقدّمون؟! ألم يقدّم قادة هذا الموكب، قادة موكب النور، ألم يقدّموا الرسالة على حياتهم، على وجودهم، على كلّ ما يمكن أن تصل إليه مطامع الإنسان؟! ألم تكن الدنيا منفتحة للحسين عليه السلام، ألم تكن الدنيا بكلّ ما فيها من متع، بكلّ ما فيها من إغراء، بكلّ ما فيها من جاه، بكلّ ما فيها من مال، كانت منفتحة للحسين عليه السلام؟! لم يكن الحسين بحاجة إلى جاه، ولم يكن بحاجة إلى مال، ولم يكن الحسين بحاجة إلى شيء من المتع إلّا ويجده بين يديه، ولكنّ هذه

الدنيا المنفتحة كلّها كانت صفراً في نظر الحسين عليه‌السلام ؛ لأنّها لم تكن دنيا الداعية، وإنّما كانت دنيا المتميّعين والمتسيّبين، والحسين عليه‌السلام لم يكن متميّعاً ومتسيّباً، وجد الدنيا إلى جانب ووجد الرسالة إلى جانب، فوقف إلى صفّ الرسالة وحارب حتّى خرّ صريعاً.

إنّ لحظات التزاحم بين الدنيا والرسالة هي اللحظات التي يصعد فيها الداعية أو يهبط، هي اللحظات التي ينجح فيها الداعية أو يسقط.

إذاً هذا هو المائز الثالث الذي يتميّز به الموقف الإيجابي للداعية.

وبحسب الحقيقة فإنّ هذه الفوارق الثلاثة ترجع بحسب روحها إلى نقطة جوهريّة واحدة. وهذه النقطة الجوهريّة الواحدة هي أنّ الدنيا هي مجال العمل لا الدافع إلى العمل، هذا هو الفارق بين إيجابيّة الداعية وإيجابيّة غيره، وبقدر ما يتوفّر في الجماعة الذين آلوا على أنفسهم أن يسيروا في الاتّجاه الثالث، بقدر ما يتوفّر فيهم من الخصائص الروحيّة والشرائط الفكريّة، والقابليّات النفسيّة التي تمهّد لهم تحقيق هذه المميّزات الثلاثة والحرص عليها، وتشييدها في سلوكهم، في خطّ عملهم، بقدر ما يتوفّر لهم ذلك يتوفّر لهم النجاح والفلاح ورضى الله سبحانه وتعالى، والوصول إلى ما لا أذن سمعت ولا عينٌ رأت ولا عرض على خيال بشر[١]، والوصول إلى الجنّة التي وعد الله بها المتّقين.

وهذه الأُمور الثلاثة أو المميّزات الثلاثة تظهر أكثر فأكثر كلّما شقّ الداعي طريقه أكثر فأكثر، ويتعرّض الداعي لها أكثر فأكثر كلّما اتّسع مجاله، وكلّما امتدّ ميدانه، وكلّما تنوّعت مشاكله وتعدّدت، كلّما صار هذا أصبح معرّضاً أكثر لكي يثبت قدرته على الاحتفاظ بهذه المميّزات الرئيسيّة الثلاثة.

---

(١) أنظر المعنى في : تهذيب الأحكام ٦ : ٢٢.

وما دمنا نحن الآن في أوّل الشوط وفي بداية الخطّ، فأرجو منكم وأرجو من نفسي أن نفكّر دائماً وأن نتدبّر دائماً موقفنا؛ أن نتدبّر أنفسنا وأن نمرّن عقولنا وقلوبنا على هذه الأُمور الثلاثة.

من الآن يجب أن نراجع أنفسنا بين كلّ حين وحين لكي نتأكّد من سلامة تفكيرنا ومن سلامة أجهزتنا الروحيّة والعقليّة، من أنّ هذا الدافع الذي نعيشه، هذا الدافع الروحي الذي نعيشه لا يزال متأجّجاً، لا يزال مُشعلاً في نفوسنا، يملأ جوانب وجودنا، لا تزال المسؤوليّة موجودة في أعماقنا، لا تزال هذه المسؤوليّة تعيش معنا في كلّ تصرّفاتنا وسلوكنا.

أيّها الإخوان! حينما نفكّر في المصالح والمفاسد يجب أن نرجع إلى أنفسنا بين كلّ حين وحين لنرى أنّنا بأيّة عقليّة نفكّر، وبأيّ دافع نفكّر، وهل أنّنا نفكّر بدافع موقفنا الرسالي أو نفكّر بدافع موقف آخر والعياذ بالله؟

أيّها الإخوان! يجب علينا أحياناً أن نمتحن أنفسنا، ولو بأن نقوم بعمليّة مضادّة لما نفكّر، وذلك لأجل أن نرى أنّنا كيف ولماذا وبأيّة صورة نفكّر، أي بتعبير آخر: أنّنا في اللحظة التي نشكّ في أنفسنا، في اللحظة التي يخطر على بالنا أنّه لعلّ تفكيرنا لم ينبع من واقع المسؤوليّة والرسالة، في لحظة الشكّ من المستحسن أن نجرّب أنفسنا، أن نمتحن أنفسنا، وذلك بأن نخالف، وذلك بأن نرفع يدنا عمّا آثرنا في تلك القضيّة أو في هذه القضيّة، لكي نرى أنّ تفكيرنا في تلك القضيّة أو في هذه القضيّة، في هذه المسألة، في حلّ هذه المشكلة، في التغلّب على هذه الصعوبة، في تحصيل هذه المصلحة، في اكتساب هذه الفائدة، أنّ تفكيرنا كان تفكيراً موضوعيّاً، كان تفكيراً رساليّاً، كان تفكير ذلك الشخص الذي يريد أن يسير في موكب الأنبياء والأوصياء والشهداء والصدّيقين وحسن أولئك رفيقاً؟!

أنا أقول هذا ولا يعني أنّني ضعيف الثقة بكم أيّها الأعزّاء، فأنتم والحمد لله قرّة العين، وأنتم والحمد لله أُولئك الذين يمكن لإنسان أن يرافقهم في هذا الطريق الطويل الطويل البعيد البعيد، ولكن طويل مع قوّة، طويل مع لذّة، لا طويل مع سأم وملل. إنّ اللذّة التي يجنيها الإنسان من تحقيق انتصارات أهدافه ورسالته وأمانته، إنّ هذه اللذّة أيّها الأعزّاء هي سلوتنا في هذا الطريق الطويل. إنّ هذه اللذّة وحدها هي أعظم اللذّات، هي اللذّة الكبرى التي يجب أن تملأ وجودنا والتي يجب أن تهزّ مشاعرنا. إنّ هذه اللذّة لا يعرف حلاوتها ولا يعرف كنهها إلّا أُولئك الذين ساروا في هذا الطريق، إلّا الذين حملوا الرسالة واتّبعوا طريق الأنبياء واقتفوا أثر الأوصياء. إنّ هذه اللذّة هي سلوتنا، إنّ رضى الله هو غايتنا، إنّ الله معنا ما دمنا معه، فلنكن أمينين في أهدافنا وفي رسالتنا، ولنكن مع الله ليكون الله معنا، والله وليّ التوفيق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

-٢-

حول وظيفة المبلّغ بصفته داعياً من دعاة الرسالة الإسلاميّة

بسم الله الرحمن الرحيم

حول الأعباء الرساليّة التي لنا شرف التحدّث بها، والسير في خطّها، والالتفات إلى أهدافها ومتطلّباتها، إنّ هذا السير وهذا الانفتاح، لكي يكون سيراً واعياً وانفتاحاً محدّداً بصيراً ذكيّاً، يجب أن نطرح بين أيدينا على بساط البحث كلّ المفاهيم التي ترتبط بموقفنا ممّا حولنا وبموقفنا من عملنا وموقفنا من غيرنا، لكي نحدّد خطوط العمل ونتقل المفاهيم التي تلتئم مع طبيعة تلك الأعباء الرساليّة وتتّفق مع الوجود وتبعات المبلّغين السائرين بموكب الأنبياء والأوصياء.

وعلى هذا الأساس طرحنا في حديثنا السابق مشكلة الدنيا وموقف الداعية من الدنيا. وذكرنا بإزاء هذه المشكلة اتّجاهات متعارضة، بعضها سلبي وبعضها إيجابي منحرف، وحاولنا أن نرسم الموقف الصحيح الذي يتلاءم مع طبيعة الرسالة، وهو الموقف الإيجابي من الدنيا والمستعلي عليها في وقت واحد. ومواصلةً للخطّ يجب أن نطرح الآن نقطتين مهمّتين أُخريين:

إحداهما حول العلم ومدى ضرورة البحث العلمي للداعية الذي ينهض بأعباء الرسالة.

والنقطة الثانية حول النظام والتنظيم.

[ضرورة البحث العلمي للداعية:]

أمّا بالنسبة إلى النقطة الأُولى:

كثيراً ما يسمع السامعون في النقطة الأُولى الحديث عن البحث العلمي

وضرورته أو تفاهته، وكثيراً ما يسمع السامعون بالنسبة إلى النقطة الثانية حديثاً عن تنظيم الدراسة للحوزة وأهمّيّته أو عدم جوازه. فلا بدّ لنا أن نتّخذ موقفاً محدّداً واعياً في هاتين النقطتين.

[اتّجاهان متناقضان:]

أمّا بالنسبة إلى النقطة الأُولى: فنحن نجد في هذه النقطة كما وجدنا في مسألة الدنيا والتقيّد بمقابلها، نجد هنا كما وجدنا هناك، اتّجاهين متناقضين كلّ التناقض: يقبل أحدهما على العلم والتعمّق العلمي بوصفه غاية نهائيّة، ولا يعني الباحث سواها. ويعرض الاتّجاه الآخر إعراضاً كاملاً عن التوغّل في هذا الطريق ويعتبره تساهلاً غير مشروع؛ لأنّه يصرف الإنسان عن مجالات العمل الحقيقي للإسلام.

[الاتّجاه الأوّل:]

يقول أصحاب الاتّجاه الأوّل: إنّ الفقيه عالم بطبيعته، وهو مسؤول بصورة رئيسيّة عن القيام بأعباء العمل الإسلامي ومواصلة الخطّ الفكري الذي سار عليه العلم، لكي تحتفظ الشريعة بشكلها في كلّ زمان، هذا الفكر الذي يكفل الوصول إلى أحكامها وتعلّم حلالها وحرامها. فطبيعة الفكر العلمي هي أن ينمو ويتدقّق ويتقنّن ويتعمّق كلّما واصل العلماء البحث وقطعوا شوطاً بعد شوط. وما دام الفقيه يواكب عمله العلمي بكلّ متطلّباته، فليس عليه بعد ذلك أن ينظر إلى خارج ميدانه.

وأذكر أنّ هذه القصّة كانت تدور على أمثلة عديدة كمثل رفيع للشخصيّة الفقهيّة المتمسّكة بعملها الأصيل. القصّة هي: أنّ شخصاً كان يدرّس القوانين في

بلد من بلاد إيران : في يوم من الأيّام جاء تلامذته في الوقت المقرّر فحدّثوه عن أسباب المأساة القاتلة التي تساقط فيها مئات من المؤمنين في مفارز البلد الطيّب خراسان صرعى بأيدي الطغاة في قضيّة خراسان المعروفة. كان الأُستاذ يستمع إلى الحديث استماعاً سلبيّاً هادئاً، حتّى إذا انتهى التلامذة من حديثهم حول المأساة بادرهم قائلاً : أين انتهينا في البحث عن الحقيقة الشرعيّة؟ دون أن يعلّق أو دون أن يواكب هؤلاء التلامذة في انفعالاتهم إلّا قراءة بحث الحقيقة الشرعيّة في كتاب (القوانين). إنّ الاتّجاه الذي يمثّله هذا الأُستاذ في القوانين هو الاتّجاه الأوّل الذي يحاول أن يخصّص الفقيه للعلم ويجرّده للبحث النظري، ويقطع صلته بواقع الحياة الخارجيّة؛ لأنّها خارج نطاق عمله.

[الاتّجاه الثاني :]

وأمّا أصحاب الاتّجاه الثاني فيقولون : إنّ العلم والتوغّل في طريقه السائد والتعمّق في أساليبه ليس إلّا لوناً من ألوان الترف الفكري والتسلية العقليّة، في وقت نحن نعيش فيه محنة الوجود الإسلامي الذي تعصف به تيّارات الحضارات الكافرة من كلّ صوب وحدب. إنّ الأُمّة مريضة وهي بحاجة إلى إسعاف لا إلى تفلسف، وأيّ إنسان عاقل إذا أحسّ بخطورة في مرض الشخص الذي ينتمي إليه ويتفاعل معه فإنّه سوف يبادر إلى أساليب الإسعاف العمليّة فوراً، ولا يتشاغل بدلاً عن ذلك في حلّ ألغاز كتاب الشفاء أو القانون للشيخ الرئيس أبو علي سينا في الفلسفة أو الطبّ.

[انحراف كلا الاتّجاهين :]

هذان الاتّجاهان كلاهما منحرف، وكلاهما خطأ؛ لأنّ أحدهما يركّز على

النظريّة ويهمل التطبيق رأساً، والآخر يحاول ممارسة التطبيق بدون مشعل، بدون النظريّة التي تنير الطريق. إنّ النظريّة بدون تطبيق هي العلم بلا عمل، الذي يشبّه في الروايات بالشجر بلا ثمر. والتطبيق الأعمى بدون نظريّةٍ محدودةٍ واضحةٍ مدروسةٍ في أبعادها الفكريّة وفي أعماقها هو الذي يمارسه عادةً الهمج الرعاع الذين ينعقون مع كلّ ناعق. إنّنا بحاجة إلى التوغّل في البحث العلمي، ولكن لا على حساب الواقع وبالابتعاد عن مشاكل الإسلام وآلام الأُمّة وآمالها؛ لأنّنا دعاة قبل أن نكون علماء، ونحن علماء في صفّ الدعوة كما كان الأنبياء والأوصياء، ونحن بحاجة إلى النظر إلى الواقع وحماية الإسلام في خضمّ هذا المعترك الذي تعيشه الأُمّة، ولكن لا على حساب العلم وبإلغاء التوسّع في البحث، والتعمّق في العمل الشخصي. إنّنا أصحاب نظريّة ولسنا أشخاصاً عمياويّين نريد أن نمارس عملاً غير قائم على أساس من رصيد. نحن لا نمارس أيّها الإخوة قوانين روائيّة مجمّدة، بل نمارس نظريّة للحياة، فيجب أن نكون على صلة وثيقة بالحياة، وأن لا ننشئ لأنفسنا عزلة عن العالم الذي نعيشه لكي ينير لنا الجوّ الخالص الفكري، ونحن على صعيد الحياة لا نمارس عملاً غوغائيّاً، بل نحاول تغيير أوضاع الأُمّة وإنارة العالم بنور الإسلام، وهذا ما يجعلنا أحوج ما نكون إلى تفتّح جدّي واستيعاب علمي عميق.

إنّنا لا نقرّ أُستاذ القوانين المتقدّم الذكر على تلك الانفصاليّة عن مشاكل الأُمّة وأوضاع الإسلام؛ لأنّ هذه الانفصاليّة تجرّد العمل الفكري من إطاره الإسلامي وصلته بالحياة، وتجعله مجرّد نظريّات محنّطة وهواية فكريّة. إنّ هذه الانفصاليّة تجعلنا نسير في خطّ المختلسين للعلم، لا في موقف الأنبياء والأوصياء؛ فإنّ الأنبياء والأوصياء الذين كانوا في موكب السماء على وجه الأرض على مرّ الزمن لم يكونوا مختلسين للعلم، ولم يجيئوا ويبعثوا مدلّسين في

جوامع فكريّة منقطعة، وإنّما جاؤوا هداة موجّهين للحياة الإنسانيّة، وناشرين للنور والهدى والفكر الحيّ في أرجاء العالم. فلكي نسير في هذا الموكب ونكسب شرف الانتماء إليه يجب أن نكتسب منهم نفس النظرة إلى العالم، ونخترع أهدافاً كبيرة، وأن نحسّ في أعماقنا أنّنا دعاة قبل كلّ شيء، وأنّنا علماء؛ لأنّ الدعوة تتطلّب منّا أن نكون علماء.

[كيف نتوغّل في البحث العلمي؟]

أمّا كيف تتطلّب منّا الدعوة أن نكون علماء؟ وكيف تفرض علينا التوغّل في البحث العلمي؟ فهذا ما نختلف فيه عن أصحاب الاتّجاه الثاني، فإنّنا نرى أنّ العلم والتوغّل فيه إلى أبعد مدى ضرورة من ضروراتنا في طريق أهدافنا الكبرى. ولنأخذ المثال نفسه، ذاك المثال الذي يوجّهه أصحاب الاتّجاه الثاني ويقولون: إذا فرضنا شخصاً مُني بمريض، فهل يحاول أن يسعفه فوراً، أم يحاول أن يتشاغل عن إسعافه في التفلسف في كتاب القانون.. نقول في هذا المثال ذاته: ماذا يصنع هذا الشخص الذي مني بمريض لو لم يكن يملك النظريّة الواضحة المحدّدة لشفاء مرض المريض؟ أليس الإسعاف يقوم على أساس نظريّة علميّة في الطبّ، أم هو عمل عمياوي يمارسه الإنسان بدون هدى أو بصيرة؟ أليس من المنطقي والمعقول أن يبدأ هذا الشخص بتحويل نظريّة يقوم على أساسها الإسعاف؟ وليس معنى هذا أن يقعد هذا المريض حتّى ينتهي بحثه العلمي بالنظريّة، بل أن يتخطّى المراحل العلميّة النظريّة، وإلى جانب ذلك يستخدم كلّ جزء وصل إليه من تلك النظريّة في مجال الإسعاف وإنقاذ المريض. فخطّ الإسعاف هنا يكون مواكباً لخطّ البحث عن النظريّة واقتناصها، فهو في وقت واحد يمارس العمل النظري العلمي، وينزل بمكاسب هذا العمل العلمي النظري إلى مستوى التطبيق، إلى مستوى

التجربة، إلى مستوى الحياة، فيحاول أن يستفيد ممّا كسبه نظريّاً في تمريض وتطبيب هذا الإنسان الذي بين يديه.

ومن ناحية أُخرى: ماذا يصنع هذا الإنسان لو كان لا يمكن أن يمتلك الصفة الشرعيّة التي تخوّله أن يسعف هذا المريض بدون أن يمرّ في خطّ البحث النظري، ويستوعب في هذا الخطّ المضمون العلمي للنظريّة؟ أليس من اللازم والحالة هذه أن يكتسب المعلومات التي تؤهّله لأن يقوم بالإسعاف والتمريض. وهذه النقطة تبرز البحث النظري، تبرز الأهمّيّة في البحث النظري كأداة وكوسيلة لاكتساب الصفة الشرعيّة في مجال الإسعاف، بينما النقطة الأُولى تبرز أهمّيّة البحث النظري بالذات بوصفه القاعدة الفكريّة الحقيقيّة التي يقوم على أساسها الإسعاف، كلّ هذا يمكننا أن ننقله من هذا المجال الضيّق إلى المثال الضخم، إلى الأُمّة بالذات.

[المسؤوليّة تجاه الأُمّة تتطلّب الدخول في البحث العلمي:]

إنّ الأُمّة مريضة، وهذا ما لا شكّ فيه، فإنّ اليوم قد نفذ سمّ الحضارات الكافرة إلى كلّ أجوائها الفكريّة والروحيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، إلى كلّ كيانها أفراداً وجماعات. والمسؤوليّة الكبرى التي تقع على عاتقنا هي أن نواكب عمل الأنبياء والأوصياء في انتشال هذه الأُمّة من جاهليّات الإنسان الغربي، إنسان هذا العالم الحديث المنحرف عن الله وإرجاعها إلى خطّ الإسلام، إرجاعها بأبصارها وبأرواحها، بأفرادها وبجماعاتها، بل بكلّ مناحي وجودها وشعب حياتها، هذه هي الأُمنية الكبرى تجاه هذا المريض العزيز الذي نحاول إسعافه. وهذه المسؤوليّة الكبرى تتطلّب منّا أن ندخل في نفس الوقت في البحث النظري، وذلك لأمرين:

الأوّل: هو أنّنا لا نشكّ في أنّ الشريعة الإسلاميّة هي أعظم رسالات السماء وأقواها وأوسعها، وهي وحدها دون غيرها من الرسالات السماويّة أو الأرضيّة قادرة الآن ـ وسوف تبقى قادرة ـ على حلّ جميع مشاكل الإنسان على وجه الأرض، وملء كلّ الفراغات في حياته بأفضل ما يمكن أن تملأ به، وتوفير الحدّ الأعلى من السعادة له في حياته الخاصّة والعامّة، في دنياه وأُخراه، هذا ممّا لا شكّ فيه.

كما أنّنا لا نشكّ في أنّ الحاجة البشريّة إلى الإسلام، إلى هذه الرسالة المنقذة، تشتدّ يوماً بعد يوم؛ لأنّ العالم سائر في طريق الهاوية وفقاً لخطّ الانحراف الذي رسم له من قبل صانعي هذه الحضارات البشريّة المزيّفة. وهو كلّ ما اقترب من الهاوية أحسّ بالحاجة إلى المنقذ، أحسّ بضرورة الحصول على رسالة ترفعه إلى أعلى، بدلاً عن هذه الرسالات التي تنزل به إلى أسفل وتأخذ به إلى الحضيض.

[الفقه هو همزة الوصل بين الإسلام والعالم:]

إذاً فالإسلام كشريعة وكرسالة هو شيء مخطّط محدّد قادر على ملء كلّ الفراغات، والعالم ممتحنٌ بحضارات مزيّفة، يلتفت يمنة ويسرة ليحصل على هذا المنقذ، ولكنّ همزة الوصل التي يجب أن تتوفّر بين الإسلام والعالم لكي تكسب النظر العالمي وتكسب نظر الأُمّة الإسلاميّة بالذات إلى رسالتها الكبرى، وهذه الهمزة غير متوفّرة حتّى الآن توفّراً كاملاً، وعدم توفّرها يعنى أنّ الإسلام كشريعة سوف يبقى على الرفّ بكلّ اختياراته وطاقاته وإمكاناته الهائلة، وأنّ العالم مريض منحدر إلى الهاوية، وسوف يبقى ينحدر وهو يلتفت ولا يجد من ينقذه، وأنّ الأُمّة الإسلاميّة جزء من هذا العالم المنحدر، وستظلّ تواكب هذا الانحدار

دون أن تجد من الإسلام الخيط الذي يمكنها أن تتمسّك به لتنتهي إليه، إنّ هذا الخيط، إنّ همزة الوصل بين الإسلام والعالم، أو بين الإسلام والأُمّة هو الواجهة العلميّة للإسلام، هو المرآة التي تعكس الإسلام للأُمّة. ما هي هذه المرآة التي تعكس الإسلام؟ هي الفقه.

في الفقه تقرّر أحكام الإسلام، في الفقه تحدّد مفاهيم الإسلام، في الفقه تستنبط، في استيعابه وشموله ومواقفه تجاه مختلف المشاكل والقضايا التي تمتدّ إليها حياة الإنسان. فالفقه بوصفه عملاً علميّاً هو المرآة، هو الواجهة، هو المعرّف، هو المظهر الخارجي الحسّي الذي يعيش حتّى اليوم، والذي تنعكس فيه الشريعة بأحكامها ومفاهيمها وقوانينها. فالفقه إذن هو همزة الوصل، وعلى دقّة التعريف وشموله في هذا المعرّف وعلى صفاء المرآة يتوقّر مدى انعكاس الإسلام، وبالتالي مدى وضوحه كرسالة منقذة قادرة على استيعاب كلّ مناحي حياة الإنسان، وتقديم الحلول لهذه المشاكل التي تضجّ بها الأُمّة خاصّة والبشريّة عامّة.

والفقه هنا كما تعلمون تطوّر من حيث الكيف ولم يتطوّر من حيث الكمّ: تطوّر من حيث الكيف؛ لأنّ أساليبه في الاستنباط تعمّقت وطرائقه في التفكير دقّت، وأصبح العمق العلمي به أُبّهة كبيرة، إلّا أنّه لم يتطوّر كمّيّاً؛ لأنّ الفقه لا يزال يبحث ويتناول نفس المنطقة المحدّدة التي تناولها الفقه منذ ألف سنة أو منذ مئات السنين، لا يزال الفقه يعالج تلك الحدود المغلقة لمشاكل الإنسان، لا يزال الفقه ينظر إلى العالم بمرآة ما قبل مئات السنين ثمّ يعالج هذا العالم.

نستطيع أن نقول: إنّ التطوّر في الفقه عمودي، وليس أُفقيّاً، كيفيٌّ وليس كمّيّاً، أي أنّه تعمّق عموديّاً ولم يتوسّع أُفقيّاً. وما لم يتوسّع كمّيّاً ولم ينبثق أُفقيّاً لا يستطيع أن يبرز الرسالة الإسلاميّة بكلّ شمولها وخصائصها وغناها وقدرتها

وإمكاناتها على حلّ مشاكل اليوم، لا يستطيع أن يبرز الإسلام في الصورة التي تجلب انتباه الأُمّة، هذه الأُمّة السكرانة بحضارات الكفّار المستعمرين، هذه الأُمّة التي أُغريت بالأفكار الجاهليّة التي غزتها من كلّ صوب وحدب. إنّ هذه الأُمّة السكرى النشوى بهذه الأفكار الجاهليّة تحتاج إلى قوّة الجذب، وقوّة الجذب تتوقّف على أن نعطي الرسالة في الفقه الإسلامي، بصورتها المستوعبة الشاملة القادرة المحيطة.

إذن فمن ضرورات موقفنا الإسلامي، ومن ضرورات أهدافنا الكبرى تحويل التطوّر الكيفي إلى تطوّر كمّي. ولا أقصد من التحويل أن نستغني عن تلك التطوّرات الكيفيّة، بل أن نأخذ تلك التطوّرات الكيفيّة ونستعين بها في سبيل تحديد كمّي وتوسيع عرضي أُفقي، لكي تجيء الصورة في الفقه مطابقة للرسالة.

وهذه العمليّة ليست بالعمليّة الهيّنة. قد يتصوّر بعض الناس أنّ هذه العمليّة لا تحتاج إلّا إلى شخص يستطيع أن يستوعب ما قاله الفقهاء بكتبهم الصفراء المطبوعة بالطبعة الحجريّة ثمّ ينقل أقوالهم إلى لغة حديثة يطبعها على ورق أبيض في المطابع الحديثة.

إنّ القصّة ليست بهذه البساطة والسذاجة أيّها الإخوان، وإن تصوّرها كذلك كثير من البسطاء والساذجين. إنّ ما نشعر بالحاجة إليه وبضرورته في الفقه الإسلامي ليس هو فقط أن نغيّر من لغة التعبير، أو أن نغيّر من الورق الذي نطبعه عليه أو أن نستبدل المطابع الحجريّة بمطابع الحروف، بل لا بدّ من إحداث تطوير في البناء الفقهي نفسه، لا بدّ من اتّخاذ عمليّة تطوير في البناء الفقهي نفسه، لا بدّ من توسيع فقهي في هذا البناء. هذا الانكماش في الأبعاد الفقهيّة لا بدّ من القضاء عليه، لا بدّ وأن نعطي الإسلام في الفقه صورة، هذه الصورة تكون على مستوى العالم الحديث. ولا أقصد أنّها على مستوى العالم الحديث أي أنّها على مستوى

اللغة والتعبير، أو في الطبع على الورق الأبيض أو بمطابع الحروف، بل أقصد بذلك أنّها على مستوى حاجات هذا العالم، على مستوى ما يتطلّبه حلّ مشاكل هذا العالم، على مستوى القضايا الكثيرة المطروحة أمام الإنسانيّة اليوم، والتي عالجتها المذاهب البشريّة الفاسدة بعلاجات مختلفة متناقضة.

أتعلمون كم كان صعباً وكم أحسست بالصعوبة حينما حاولت أن أستخلص النظام الاقتصادي للإسلام من الفقه الإسلامي؟ حينما بدأت هذه المحاولة رأيت أنّ الفقه الإسلامي بحاجة إلى عمليّة توسيع أُفقي، وأمّا الفراغات الكثيرة الكثيرة التي تركها الفقهاء بسبب اتّباعهم النهج المحدّد الموروث الذي لا يزيد ولا ينقص، تلك الفراغات التي تركوها بسبب اتّباعهم منهجاً تقليديّاً محدّداً، هذه الفراغات لا بدّ أن تملأ فقهيّاً، وملؤها فقهيّاً عمل صعب عسير جدّاً؛ لأنّها مناطق جديدة يجب أن تغذّى بالفكر الفقهي؛ لأنّها أراضٍ بكر يدخلها الباحث الفقهي ويكتشفها لأوّل مرّة، وهذا يزيد من الصعوبة والخطورة، [ويحتّم لممارسة] هذا العمل وجود ذهنيّة فقهيّة في درجة عالية من الدقّة، وأنّ الشخص أو الأشخاص الذين يستطيعون أن يقوموا بالتوسيع الأُفقي للعمل الفقهي هم أُولئك الذين بلغوا الذروة في التطوّر الفكري، بلغوا الذروة في الامتداد العمودي. هؤلاء الذين بلغوا الذروة في التطوّر الفكري، في الامتداد العمودي الفكري، هؤلاء هم الذين يمكنهم على مرّ الزمن أن يطوّروا، أن يوسّعوا أُفقيّاً، وتكون التوسعة أُفقيّاً بنفس الدرجة من العمق والدقّة، تتمتّع بنفس الضمانات التي تمتّع بها الفقه في حدوده التقليديّة.

لو كنتم أيّها الإخوة تقرأون ما يكتبه الكتّاب المصريّون الذين يحاولون أن يدخلوا في معركة حماية الإسلام والدفاع عنه، أو تعريفه للعالم دون أن يتوغّلوا في النظريّة، لو كنتم تقرأون نماذج ممّا يكتبون عن محاولاتهم في التوسيع الأُفقي للفقه، التوسيع الكمّي للفقه لشعرتم بالهزالة، لشعرتم أنّ هذا مردّه إلى أنّه لم يتهيّأ

لهم من الامتداد العمودي في العمليّة الفقهيّة ما يجعلهم قادرين على التوسيع الأُفقي في هذه العمليّة.

والأمر الثاني [الواجب] علينا في موقفنا الإسلامي هو أن نتمسّك بمبدأ ضرورة البحث والتوغّل على الصعيد الفقهي إلى أبعد مدىً ممكن. هذا الأمر الثاني هو أن نكتسب عن طريق هذا التوغّل والتعمّق في البحث الفقهي، الطرق الشرعيّة لتمثيل الرسالة التي ندعو إليها ونريد أن نمارس توعية كاملة على أساسها، وهنا ننظر إلى البحث الفقهي بوصفه أداة لاكتساب قوّة اجتماعيّة قادرة على أن تنزل إلى معترك التوعية وتشارك في تحقيق الأهداف الكبرى. فالأُمّة لا تزال تدين في بنائها الديني والروحي بالتبعيّة للحوزة التي تعتبر هي الوريث الشرعي لهذا الفقه الذي نحن بصدده.

فالحوزة هي واجهة الإسلام في نظر الأُمّة، وهي المعبّر الشرعي عن هذا الإسلام وأحكامه ومفاهيمه وحلوله لمشاكل الحياة. وهذه النظرة من الأُمّة إلى الحوزة ليست أمراً تلقائيّاً أو مدسوساً أو مصطنعاً، وإنّما هي جزء من التخطيط الواعي الذي وضعه سيّدنا صاحب العصر عليه السلام حينما أنهى عهد النيابة الخاصّة واستبدل ذلك بالنيابة العامّة. وكان معنى الاستبدال بالنيابة العامّة جعل الطليعة الواعية المتفاعلة مع الإسلام فكريّاً وروحيّاً وعاطفيّاً، جعل هذه الطليعة الواعية العاملة العادلة هي المسؤولة عن حماية الرسالة، وهي المؤتمنة على هذه الأمانة الغالية التي اضطرّ سيّدنا القائم عليه السلام أن يغادرها إلى غيبة قد تطول.

وهذا أمر طبيعي؛ فإنّ كلّ رسالة عقائديّة إذا خلا ميدانها من قادتها ومؤسّسيها أصبحت بذمّة الواعين من أبنائها، والواعون في عرف هذا التخطيط هم أُولئك الفاهمون بأحوال الإسلام، المستوعبون لمصادره، القادرون على

الرجوع إليها لتأصيل الأُصول وتفريع الفروع مع إخلاص شديد وورع وتقوى. هذه الطليعة اتّخذت مركز المسؤوليّة ومستوى القيادة، وأصبحت هي الأمينة على هذا الصراط الغالي منذ انتهى عهد النيابة الخاصّة وخلا الميدان من القائد المباشر. وهذا التخطيط الذي طبّق منذ انتهت السفارة الخاصّة هو الذي أنشأ هذه الذهنيّة وهذا الارتكاز الذي تعيشه الأُمّة خلال هذه القرون.

إنّ الحوزة باعتبارها هي الطليعة التي تضطلع بمسؤوليّات الأمانة والرسالة هي الواجهة، وهي المعبّرة، وهي التي تملك قيادة هذه الأُمّة والتصرّف وفقاً لمتطلّبات الرسالة وحاجات الدعوة الدينيّة.

إذاً وجود هذا الارتكاز خير وناتج عن تخطيط خيّر أصيل من قبل القائد عليه السلام. هذا الارتكاز يجعلنا نواجه أمراً مرحليّاً، وهو أنّ للحوزة تأثيراً كبيراً في مجال التوعية. إنّ هذا التأثير الصارم الناتج عن التخطيط الصالح يعطي للحوزة أهميّة كبرى في توجيه الأُمّة على الصعيد الإسلامي، ويعطيها الصفة الشرعيّة الوحيدة. وهذا الواقع يجعل الإنسان غير قادرٍ على أن يعرّف الإسلام تعريفاً رساليّاً كاملاً ما لم يكتسب أداة الحوزة. وما لم يدخل هذا التعريف الرسالي الكامل في إطار الحوزة فلن تتمتّع بذلك المنصب القيادي من الناحية الدينيّة والإسلاميّة.

وإنّي قد استحضرت الآن هذه القصّة في أيّام معركة التأميم في إيران، حينما كان هناك صراع بين الحكومة الإيرانيّة وأنصارها في الداخل من ناحية، وبين شركة النفط الإنكليزيّة التي كانت تملك حقّ الاستثمار، سمعت أنّه في ذلك الوقت استفتي أحد المراجع الكبار في هذه القصّة حول وجهة نظره في قضيّة هذا النفط العسيرة وموقف الإسلام منها، فكتب في الجواب: إنّي لا أعرف شيئاً عن مثل هذا

الموضوع، إلّا أنّ المعدن عليه الخمس والنفط معدن.

انظروا إلى هذا الموقف! وهذا الموقف المتهرّب حينما يصدر من الجهة التي تضطلع بمسؤوليّة القيادة والتعبير عن الإسلام ماذا ترون؟ وماذا تعطي من مفهوم عن هذه الرسالة، وعن أبعادها، وعن امتدادها، وعن صمودها.

من هنا نعرف أنّ المفهوم المعطى من الحوزة عن الإسلام هو القوّة التي تتغلغل في الأُمّة، وهو الخطط الشرعيّة للإسلام في نظر الأُمّة، فلكي يعطى المفهوم الرسالي الشامل الصحيح عن الإسلام، يجب التوصّل عن طريق الحوزة لإعطاء هذا المفهوم وتعميمه ومدّه بالصفة الشرعيّة المعقولة.

ولكي تكون الحوزة على مستوى عطاء هذا المفهوم، وعلى مستوى الدعاية له وتنبيه العمل في سبيله بشكل واع، لا بدّ من توعية هذه الحوزة والعمل في سبيل إنشائها إنشاءً واعياً شاعراً بالأهداف والمسؤوليّة والملابسات والظروف، وهذا كلّه ما لا يتأتّى بالطليعة الصالحة في الحوزة ما لم تدخل إلى العمل من أبوابه الطبيعيّة، ما لم تدخل إلى العمل من هذه الأبواب، وتكسب القدرة من داخل الحوزة على إنشاء الحوزة إنشاءً يتطلّبه هذا الواقع، وتتطلّبه حاجة الرسالة إلى حوزة واعية تعطي مفهوم الرساليّة للإسلام مرّةً أُخرى.

أُريد أن أقول: سمعت أنّ شخصاً من كبار المساهمين في معركة التأميم في إيران عندما صمّم أن يدخل هذه المعركة، بنى على أن يستشير الإسلام في ذلك؛ لأنّه على قدر كبير من التقوى والورع. أمّا كيف يستشير الإسلام؟ هل يستشير الإسلام بالرجوع إلى مصادره الأساسيّة؟ بالرجوع إلى الكتاب والسنّة، أو بالرجوع إلى الحوزة المعبّرة عن الكتاب والسنّة؟ لا؛ فإنّ الحوزة التي كانت تعطي المفهوم المنطلق عن الإسلام لم تكن تعطي في ذهن هذا الرجل ذلك المفهوم

الرسالي عن الإسلام، لكي يرجع إلى الإسلام بوصفه رسالة شاملة كاملة، ويفكّر في هذه الرسالة لتحلّ له هذه المشكلة التي يحاول أن يتبنّاها. وإنّما الطريقة التي استوحاها من عقليّته الدينيّة ومن دعاماته العاطفيّة الناتجة من عدم صلته بالحوزة، الطريقة التي استوحاها هي أن يستخير، فاستخار الله بالسبحة وقال: إذا طلعت بالفرد فعمله صحيح وإلّا فهو غير صحيح.

إذاً فلا بدّ لنا أيّها الإخوة، لا بدّ للطليعة الصالحة الواعية الشاعرة بالموقف وملابساته أن ندخل العمل من أبوابه، وأن نحاول عن هذا الطريق توعية الحوزة، والارتفاع بها إلى مستوى المسؤوليّة ومستوى العمل بإعطاء المفهوم الرسالي الكامل عن الإسلام. وحينئذٍ تصبح هذه الواجهة الكبيرة الضخمة واجهة حقيقيّة للإسلام، واجهة للإسلام بمعناه المنطبق، بمعناه الحيّ القادر على بناء هذا العالم، تخرج هذه الواجهة عن كونها واجهة مبنائيّة للإسلام إلى كونها واجهة للإسلام ككلّ، للإسلام الذي يملأ حياة المجتمع وحياة الجماعة بالخير والسعادة. وهكذا ننتهي إلى أنّ هناك صلة وثيقة بين التوغّل في البحث الفقهي بوصفه مقصداً وأداة لقوّة اجتماعيّة كبيرة وبين عمليّة التوعية في داخل الحوزة.

أنتم أيّها الإخوة لا تستطيعون أن توعّوا وأن توضّحوا وأن تهيمنوا روحيّاً على هذا الطالب، وتنقلوه من مستوى مفهومه إلى مستوى المفهوم الأوسع عن الإسلام ما لم تنفذوا إلى عقله، إلى أعماق فكره، إلى روحه، عن طريق القيم القائمة في هذه الحوزة. والقيم القائمة هي التوغّل في البحث الفقهي بمواكبة الخطّ العمودي في الفقه. وهكذا تبرز على هذا الضوء أنّ المسألة الفقهيّة، مسألة البحث الفقهي مرتبطة بالأهداف، مرتبطة بمصير المعركة في سبيل إعطاء المفهوم الصحيح عن الإسلام، والتماس الأداة الصالحة للتعبير عن هذا الإسلام.

[تنظيم الحوزة ضرورة لا بدّ منها :]

وهذه النتيجة تنقلنا إلى الحديث عن النظام، والتي أشرنا إليها في أوّل الكلام بوصفه الوسيلة المهمّة لتوعية هذه الحوزة. إنّ الحديث عن النظام والتنظيم في الحوزة كثير ؛ فهناك من يرى أنّ التنظيم في أساليب الحوزة، في دراساتها، هذا التنظيم الحدّي خروجٌ على العرف المشروع الذي كانت تعيشه الحوزة منذ مئات السنين، وهو لون من ألوان التقليد للآخرين. وعلى هذا الأساس لا يكون له أُسس فقهيّة مقبولة.

وهناك من يؤمن بأنّ التنظيم شيء ضروري للحوزة من الوجهة التدريسيّة وأساليبها وطرائق حياتها وألوان ممارستها لأعمالها العلميّة والتقليديّة. وبالرغم من أنّ الدعوة إلى التنظيم في الحوزة لا تمتدّ إلى أمد بعيد، بالرغم من ذلك، فقد أحرزت تقدّماً كبيراً خلال السنوات القليلة الأخيرة ؛ فبينما استطاع أعداء التنظيم قبل سنين عديدة أن يخوضوا معركة ضارية ضدّ التنظيم، [فإنّنا] لا نجد لهم موقفاً إيجابيّاً شديداً اليوم تجاه الذبذبات التنظيميّة التي تجري هنا وهناك في الحوزات العلميّة في النجف الأشرف وقم.

[تنظيم الحوزة أداة لا غاية :]

وأنا أرى من فضول القول أن أتحدّث عن صحّة التنظيم وضرورته بالنسبة إلى الحوزة، لعلاقته بمستقبلها، فإنّ هذا أعتبره أمراً ضروريّاً لا ينبغي تركه، كما أنّي أعتبر أنّ المستوى الفكري الذي أعيشه معكم قد تعدّى مرحلة النزاع حول صحّة ذلك، وإنّما أتيت بموضوع النظام لكي أُنبّه على نقطة مهمّة، وهذه

النقطة هي أنّ دعاة التنظيم في الحوزة وأنصار هذه الفكرة لا ينبغي لهم الغلوّ في التحمّس لهذه الفكرة حتّى تصبح هذه الفكرة عندهم غاية ووسيلة تخرج الفكرة التنظيميّة عن حدودها الصالحة، وتعتبرها الحدّ النهائي، وهذا هو موضع الخطر.

إنّ تنظيم روابط الحوزة ينبغي أن يكون بالشكل الذي يمكّنها من استيعاب معلومات أكثر في وقت أقصر، لكي تحصّل ألواناً من المعرفة الداخليّة في رسالتها التبليغيّة. إنّ هذا التنظيم هو في الواقع أداة من الأدوات التي تمكّن الحوزة من الوصول إلى أهدافها [بشكل] أحسن، وتجعلها في درجة أحسن [بالنسبة إلى تحقيق] أهدافها، ولكنّ هذا التنظيم ليس هو الهدف فقط، ليس هو كلّ شيء، فالحوزة بمجرّد أن تنتظم لا يعتبر كلّ شيء؛ لأنّنا بحاجة إلى أن نحصل بجانب التنظيم على درجة من التضحية الدينيّة والتحفّظ على المكاسب الموجودة وعلى الغاية. ما فائدة جماعة تنتظم داخليّاً في وسائل معيشتها وطرائق جهادها إلى مجال دعوتها ثمّ لا يحقّقون الأهداف التي يعملون من أجلها ولا يكون لهم ارتباط بأهداف الرسالة كما يجب، ولا يكون لديهم إحساس بالرسالة كما يجب، ولا يكون لديهم شعور بأنّهم يمارسون عملاً في موكب الأنبياء والأوصياء؟ ما فائدة تنظيم إذا كان المنظّمون يعيشون مصالحهم الفكريّة، يعيشون مصالحهم الخاصّة؟ إنّ التنظيم أداة من أدوات عملنا لا غاية. الغاية: توعيّة هذه الدعوة الفكريّة والروحيّة، بحيث تعي أهدافها ورسالتها ودورها في الحياة، التنظيم يساعد على أداء دورها في الحياة، لا أنّه هو الذي يضمن ممارستها بهذا الدور في الحياة.

إذاً فنحن يجب أن لا نخلط بين أمرين، بين الأداة والغاية، بين التنظيم والتوعية، التوعية هي قرين التنظيم. أمّا التنظيم الذي ينفصل عن التوعية فهو أمرٌ

لا يحقّق لنا هدفاً ولا يخدم لنا رسالة. وأنا أقصد من هذا الحديث أن تكون المفاهيم من الناحية النظريّة واضحة لدينا، ويجب أن نحرص منذ الآن على أن يكون التنظيم في إطار التوعية.

نسأل الله أن يأخذ بيدنا جميعاً لهذه الآمال، ويعطينا القدرة على تحقيق هذه الأعمال الصالحة، مع القدرة على الإحاطة بخطورة الموقف، ونسأله ونبتهل إليه أن يجعل الحقّ أمامنا واضحاً لا لبس فيه ولا إبهام، ويجعلنا في خطّ الأنبياء والأوصياء، ويجعلنا من خيرة العاملين.

محاضرات حول عمليّة الإصلاح ووظيفة الحوزة

-١-

مراحل عمليّة الإصلاح[١]

قلنا في الأُسبوع الماضي[٢] : إنّ عمليّة الإصلاح لا يمكن أن تتمّ من خلال إرادة قلب واحد وتسلّم المسؤوليّة في لحظة ما يستطيع الإصلاح.

وقلنا : إنّ الإصلاح يتمّ عبر ثلاث مراحل :

المرحلة الأُولى : تهيّؤ القاعدة والجهاد والحوزة الصغيرة البنت الواعية.

المرحلة الثانية : مرحلة التنفيذ الجزئي [حيث] تكتسب هذه الحوزة البنت صفة جزئيّة لحوزة الأُمّ، فتبدأ تنفيذ مخطّطاتها جزئيّاً.

ثمّ في المرحلة الثالثة، المرحلة التي تسيطر فيها هذه الحوزة البنت سيطرة كاملة على الحوزة الأُمّ، في هذه المرحلة يبدأ التنفيذ الكامل للمخطّطات.

[الوجود الذاتي والوجود الوظيفي للحوزة :]

وهنا نريد أن نتحدّث بشيء آخر، وهو أنّ أيّة عمليّة إصلاح يجب أن يكون لديها تصوّرات عامّة واضحة، تنمو في هذه المراحل الثلاثة عن كيفيّة إصلاح

---

(١) أُلقيت في السابع من ذي القعدة ١٣٨٩ هـ (من كتابات السيّد عبد الغني الأردبيلي رحمه الله).

(٢) المحاضرة التي سبقت هذه المحاضرة مفقودة.

الأُمّة نفسها وكيفيّة العمل على مستوى الأُمّة نفسها، وذلك لأنّ الحوزة ينظر إليها بنظرتين:

تارةً ينظر إلى الحوزة بالمعنى الاسمي، وأُخرى ينظر إليها بالمعنى الحرفي. وبتعبير آخر: إنّه تارةً ينظر إلى الحوزة باعتبارها الذاتي، باعتبارها مجموعة من الأشخاص والأفراد، وأُخرى يُنظر إلى الحوزة باعتبارها الوظيفي، باعتبار دورها ووظيفتها التي تمارسها في الأُمّة الإسلاميّة. فهنا اعتباران للحوزة، اعتبار ذاتي ينظر فيه إلى الأفراد بما هم أفراد، واعتبار وظيفي ينظر إلى علاقات الحوزة مع الأُمّة وكيفيّة ممارسة الحوزة لوظيفتها على مسرح العمل مع الأُمّة.

إنّ أيّة عمليّة إصلاح جادّة يجب أن لا تقصر نظرها على الجانب الذاتي، يعني: أن تنظر إلى الحوزة كأفراد، بل يجب أن تنظر إلى الحوزة كأفراد، وفي نفس الوقت تنظر إلى الحوزة باعتبار جانبها الوظيفي، باعتبار وظيفتها الدينيّة ومسؤوليّاتها أمام الله تعالى، وذلك لعدّة اعتبارات.

أوّلاً: إنّ الوجود الوظيفي للحوزة أهمّ بمراتب من الوجود الأفرادي للحوزة، يعني: [أفراد] الحوزة إذا لاحظناهم باعتبارهم أفراداً، فهم لهم قيمة بمقدار كونهم مجموعة من الأفراد، أمّا قيمتهم الحقيقيّة والأهمّيّة الكبيرة التي تكمن في عمليّة إصلاح الحوزة في الواقع إنّما تكمن في جانب الوجود الوظيفي، يعني في جانب أنّ الحوزة جهاز من أجهزة الإسلام يعمل في الأُمّة الإسلاميّة، الجهاز يعمل ويرتبط مع المسلمين. بهذا اللحاظ توجد هناك أهمّيّة كبيرة لإصلاح الحوزة، وإلّا [إذا قطعنا] النظر عن هذا الجانب ونظرنا إليها كأفراد، فهذه العمليّة الإصلاحيّة لا ينبغي أن تميّز بدرجة من الأهمّيّة بحيث تجعلها تنفرد بهذا النحو من التفرّد عن عمليّة إصلاح أيّ أفراد آخرين في الأُمّة الإسلاميّة.

إذاً فلا بدّ لنا في عمليّة الإصلاح إلى أن ننظر إلى أهمّ الوجودين وأضخم المسؤولين، وأهمّ الوجودين في حساب الإسلام هو الجانب الوظيفي لا الوجود الذاتي للأفراد.

إذاً فعمليّة الإصلاح التي يمكن بها تحقيق أكبر مقدار ممكن من الحفظ للإسلام، هذه العمليّة لو تناست الوجود الوظيفي ونظرت إلى الحوزة باعتبار الوجود الذاتي، وصارت في مقام إصلاح ذواتها، فيقيّدون ويعوّدون على الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات والإتيان بالمستحبّات والترفّع عن بعض المباحات، فهذا يؤدّي إلى نوع من الكمال في هذه الأفراد ويُحقّق بذلك مكسباً للإسلام على مستوى وجود هذا الفرد ووجود ذاك الفرد، لكن لا يحقّق ذلك المكسب الإسلامي المفروض من الإصلاح للحوزة بما هي جهاز وبما هي وجود فعّال في خدمة الإسلام؛ لأنّ هذا يبقى جانبها الوظيفي [عقيماً] بحسب الحقيقة.

وتخيّل أنّ إصلاح الجانب الذاتي يكفي لإصلاح الجانب الوظيفي؛ يعني: دعوى لزوم التضمّن ومعلوليّة وعليّة بين هذين الجانبين، وأنّه إذا صلح ذاتاً صلح وظيفةً، هذه الدعوى غير صحيحة في الواقع.

نعم، لا شكّ في أنّ الإصلاح الذاتي هو أحد شروط الإصلاح الوظيفي، فلهذا نحن قلنا في البداية بأنّنا لا نريد أن نقول بأنّ عمليّة الإصلاح تختصّ بأحد الوجودين، وإنّما تختصّ بكلا الوجودين، إصلاح الوجود الذاتي هو أحد شرائط إصلاح الوجود الوظيفي؛ لأنّ الإنسان إذا لم يكن في نفسه طيّب النفس منفتحاً على الخير وعلى الطاعة، حينئذٍ من العسير أن يكون أداة طاعة بالنسبة إلى الآخر. هذا صحيح، ولكنّ هذا لا يكفي لإصلاح الوجود الوظيفي؛ فإنّ الوجود الوظيفي بحاجة إلى نوع من الثقافة والتوعية الفكريّة أوّلاً. وهذا النوع من التوعية

الفكريّة والاطّلاع نحن نحتاج أن يكون اطّلاعاً موحّداً. يعني: هذه الحوزة النصف الأُمّ ثمّ الأُمّ بمراحلها الثلاث لا بدّ أن تنمو وعياً واطّلاعاً موحّداً تجاه هذا الجانب، حتّى تترابط ويؤدّي حلّ بعض مشاكلها إلى حلّ بعضها الآخر، لا أنّها تكون في حالة تناقض وفي حالة الاختلاف في الأذواق.

إذاً فلا بدّ إلى جانب بناء الإنسان الصالح ذاتيّاً، أن يبنى فيه الصلاح وظيفيّاً أيضاً؛ بأن يوعّىٰ ويثقّف على دوره الوظيفي وعلاقاته مع الأُمّة الإسلاميّة.

هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى. إنّ الصلاح الذاتي لا يكفي لخلق عصمة ومناعة لعدم الانحراف في خطّ العمل الوظيفي؛ فإنّ الصلاح الذاتي الذي يتمثّل في حدود معيّنة في الطاعة والعبادة والدعاء ونحو ذلك، هذا كلّه تعامل مع المفاهيم، مع مفاهيم الصلاة بحسب الحقيقة، وهذا التعامل يؤثّر في تكوين الشخص، ولكنّ هذا التخطيط به لا يعيش المنزلق إلّا في خطّ وجوده الوظيفي[1]، في وجوده الوظيفي يعيش المنزلق. فيعيش هذه المخاطر، فإذا فرض أنّه لم يوعّ وظيفيّاً ولم يثقّف وظيفيّاً ولم يحصّن وظيفيّاً، حينئذٍ مجرّد توعيته ذاتيّاً وشخصيّاً لا يكفي بالنسبة إلى هذا.

ما أكثر الناس الأبرار الأخيار المتهجّدين في الأسحار، الذين على خطّ وجودهم الوظيفي لا ينعكس تهجّدهم في الأسحار، ولا تنعكس هذه الدرجة الموجودة في وجودهم الذاتي من الخير، وذلك باعتبار أنّ هذا الوجود الوظيفي بنفسه بحاجة إلى نوع من التمرين والتكميل، التوعية والتكميل بالنسبة إلى هذا

---

(١) هكذا وردت العبارة في المحاضرة المدوّنة. ومراد الشهيد الصدر ﷺ أنّ التخطيط القائم على أساس إصلاح الإنسان ذاتيّاً لا يحصّنه من المنزلق إلّا في خطّ وجوده الذاتي، ولا يعصمه من أن يعيش المنزلق في خطّ وجوده الوظيفي.

الوجود الوظيفي لا ينشأ آن آليّاً وتلقائيّاً من التكميل والتوعية والتثقيف بالنسبة إلى الوجود الذاتي.

قد يكون الإنسان عادلاً بالنسبة إلى سلوكه الذاتي الشخصي، ولكنّه لا يكون عادلاً بالنسبة إلى سلوكه الوظيفي بتلك الدرجة، ولذلك يحتاج لدرجة من التوعية وتنمية هذا الجانب الوظيفي، ولذلك لو لم يوعّ ويثقّف ويمرّن هذا الوجود الوظيفي فسوف يحصل [اختلال] في مستوى التديّن. يعني الوجود الشخصي نفسه ما بين هذا القطّاع وما بين ذاك القطّاع، ما بين العمل الشخصي والوظيفي، كما لو فرضنا أنّ شخصاً يعمل بوجه ذاتي شخصي ويهّذب ويتهجّد، ولكنّه له معارض آخر من العلماء، فهو يثقّف ويمرّن ويوعّي طلّابه؛ فهنا إذا لم يتعارض مع هذا العالم ورأى أنّ مصلحة ذاك مصلحته ومصلحة الإسلام، فهذا حقيقةً واعٍ وممرّن بتلك الوظيفتين. ولكن إذا عارضه فرأى أنّ عظمة ذاك العالم عظمة للإسلام، ولكن بالبداية يتعارض مع مصالحه الخاصّة: هنا أيضاً يحتاج إلى تمرين وتوعية حتّى يصير توعية بمقدار جانبه الذاتي الشخصي.

إذاً يوجد هنا على مستوى الوجود الوظيفي نوع من التربية الثقافيّة ونوع من التربية السلوكيّة، وكلاهما نحن بحاجة إليه زائداً على التربية الثقافيّة والسلوكيّة الموجودة في الجانب الذاتي.

إذاً فإصلاح الجانب الذاتي تلقائيّاً لا يمكن أن ينشأ منه إصلاح الجانب الوظيفي؛ لأنّ الجانب الوظيفي يستوجب توعية نظريّة خاصّة وتوعية سلوكيّة خاصّة، وكلاهما يحتاج إلى بناء خاصّ، وأيّة عمليّة إصلاح تهمل جانب الوجود الوظيفي وتعتبر أنّه تابع وذيل ونتيجة طبيعيّة لتربية الوجود الذاتي، فهذه عمليّة إصلاح خطيرة جدّاً، ولا يمكن أن تؤدّي المكسب المفروض من الناحية الثانية،

إنّما هذا المكسب يتوقّف على أن ننظر إلى كلا هذين الوجودين ونخصّص لتنمية كلا الوجودين فكريّاً وسلوكيّاً وبنحو مترابط؛ لأنّ هذين الوجودين من كيان واحد، فنحن كلّما نمّينا أحد هذين الجزءين أكثر من الجزء الآخر بمقدارٍ ما، فيكون التفاعل أيضاً، يعني: نسير في خطّين متساويين متفاعلين في تربية هذا الشخص من حيث الوجود الذاتي والوجود الوظيفي.

إذاً فنحن لا بدّ لنا من عمليّة الإصلاح لأهمّيّة الوجود الوظيفي، ولكونه أهمّ من الوجود الذاتي فلا بدّ لنا من أن نبنيه ونوجّه عناية خاصّة ببنائه.

ومقصودي من هذا البيان مناقشة الأمر الواقع. وهو أنّ هنا اتّجاهاً قائلاً بأنّ تربية الأفراد بالوجود الذاتي يكفي، ولذلك يقول: إنّي أُربّي ذاك وذاك، وهكذا وبغضّ النظر عن الوجود الوظيفي. أقول: هذا لا يكفي وإن كان أمراً مهمّاً؛ لأنّ هذا الكمال لا يؤدّي إلى إصلاح أمور المسلمين.

إذاً فعمليّة الإصلاح غير ممكنة إلّا إذا نظر إلى الوجود الوظيفي للحوزة.

إذاً فلا بدّ لعمليّة الإصلاح من أن تعرف ما هو الدور الذي يجب أن تمارسه الحوزة في الأُمّة حتّى تصلح الوجود الوظيفي للحوزة على أساسه.

إذاً فلا بدّ لكلّ عمليّة إصلاح أن تتبنّى مفاهيم عامّة وتصوّرات عـامّة، وتتحدّد بالتدريج عن كيفيّة ووضع الحوزة في الأُمّة وماذا يراد من الحوزة للأُمّة، فما هو الدور الذي يجب أن تؤدّيه للأُمّة. وأمّا إذا أُهمل الجانب الوظيفي فهذا لا يمكنه أن يؤدّي وظيفة.

ومن هنا لا بدّ لعمليّة الإصلاح أن تواجه الأُمّة، وأن تدرك ما هي الأُمّة، وما هو وضع الأُمّة، وما هي أهدافها، وما هي التصوّرات المحتملة في الأُمّة، حتّى يمكن أن نضع على ذلك أساسَ إصلاحِها وسياستها، نضع مفهومنا عن الدور

الوظيفي. وهذا ما يجعل تشابكاً وثيقاً بين تصوّرات الإصلاح في حقل الحوزة وتصوّرات الإصلاح في حقل الأُمّة. وأيّة عمليّة إصلاح تريد أن تفصل ما بين هاتين الوظيفتين فهذه العمليّة لا يمكن أن تصل إلى نتيجة.

إذاً فلا بدّ أن تكون عمليّة الإصلاح في حدود نفس الحوزة وحدود تفاعلات بعضها مع بعض؛ لأنّ المنطلق لعمليّة الإصلاح هو تكوين مفهوم عن رسالة الحوزة ووجودها الوظيفي، وعلى أساس هذا المفهوم نبني هذه الحوزة، لا أنّه نبني الحوزة وبعد هذا نفكّر في جانبها الوظيفي.

يعني: يجب أن نبدأ من مفهوم يشخّص رسالة الحوزة في الأُمّة، ثمّ على ضوء هذا المفهوم نضع نظامها الإداري وسياستها الماليّة، ونضع مناهجها الدراسيّة. كلّ هذا يتحدّد على ضوء المفهوم الوظيفي.

فعلى هذا الأساس لا بدّ أن نعرف ما هو دور الحوزة في الأُمّة حتّى نبني على أساسه الوجود الوظيفي، والوجود الذاتي للحوزة بشكل متصاعد ومتفاعل يحقّق هذا الهدف.

الحوزة تواجه في الأُمّة أمرين، تواجه الأُمّة فرداً وأفراداً، وتواجه الأُمّة بالوجود الاجتماعي الذي هو أكبر من الوجود الأفرادي.

وبعبارة أُخرى الحوزة تواجه مجتمعاً وأفراداً.

الحوزة تواجه أفراداً وتواجه مجتمعات، تواجه الأُمّة، تواجه القوى التي يتكوّن منها المجتمع، مجموع هذه القوى هي التي تكوّن هذا المجتمع، بالإضافة إلى هذه القوى، توجد قوى نسمّيها القوى السياسيّة. يعني هناك نفوذ يستطيع أن يعمل، يستطيع أن يبلّغ فكره، هذا النفوذ يستمدّ واقعه من السياسة، يعني من الوجود السياسي. هذا الوجود السياسي يتمتّع به أشخاص معيّنون، هؤلاء يعملون

لا باعتبار أنّهم أشخاص، [بل] باعتبار نوعٍ من النفوذ. لكلّ نفوذ أسباب معيّنة، هذا النفوذ ما هي طبيعته؟ طبيعته أنّه نفوذ سياسي، وهذا النفوذ يدخل في كيان هذه الأُمّة. يوجد نفوذ مالي... يعني توجد قوّة للمال، يعني قوّة وجبروت من الناحية الماليّة في هذا البلد أو في ذاك البلد، وتوجد قوّة للطبقة العاملة. الطبقة العاملة لها قوّة، هذه القوّة تتكوّن من تجمّعات سياسيّة أو عسكريّة، بشكل اقتصادي أو مالي، بأيّ شكلٍ من هذه الأشكال...[1].

---

(١) إلى هنا ينتهي ما وصلنا من المحاضرة.

-٢-

الدور الذي تمارسه الحوزة في الأُمّة[1]

قلنا [إنّ] أيّة عمليّة إصلاحيّة يجب أن تنظر إلى الوجود الذاتي والوجود الوظيفي، ويجب أن تبني مفهوماً خاصّاً عن الوجود الوظيفي.

ومن هنا قلنا إنّه ما هو الدور الذي يعطى للحوزة لكي تمارسه في الأُمّة:

[خطوط الإصلاح:]

الحوزة مسؤولة بحكم طبيعة تكوينها ووراثتها لأعباء الأنبياء والأئمّة عن التبليغ والتبشير والحماية:

أي أنّ عليها أوّلاً تبليغ مفاهيم الإسلام وأحكامه ومعطياته في كلّ جوانب الحياة.

وثانياً: التبشير والدفاع وصيانة الأفكار فكريّاً.

وثالثاً: حماية الإسلام عمليّاً وواقعيّاً وخارجيّاً بالتبليغ.

وهذه الخطوط الثلاثة بمجموعها هي المهمّة الرئيسيّة للحوزة في حقل الأُمّة.

[الخطّ الأوّل:]

ويقصد من تبليغ مفاهيم الإسلام بيان كلّ معطيات الإسلام والجوانب التشريعيّة، ويجب أن تبيّن على أساس شمول الإسلام لكلّ جوانب الحياة،

---

(١) أُلقيت بتاريخ ١٤ / ذي الحجّة / ١٣٨٩ هـ.

فلا يقتصر على جانب دون جانب، بل يطرح الإسلام كنظام كامل شامل للحياة. فمثلاً في تصوّراتنا الممتدّة عن المستقبل، [تصوّرنا عن]الرسالة العمليّة يجب أن يتغيّر، فالرسالة العمليّة اليوم توحي بأنّ الإسلام نظام للفرد، بينما يجب أن توحي بأنّ الإسلام نظام للفرد وللسوق وللأسرة وللمجتمع وللدولة.

[الخطّ الثاني :]

وأمّا الخطّ الثاني ـ وهو خطّ الدفاع عن هذه الأُطروحة ـ فمعناه أن لا نقتصر على مجرّد بيانها، بل يجب أن ندافع عن هذه الأحكام والمفاهيم والمعطيات فكريّاً ونظريّاً، وندفع عنها الشبهات، ونقارن بينها وبين سائر الأفكار والأُطروحات، ونبيّن للمسلمين أنّ الإسلام هو الطريق الوحيد الذي يوفّر للإنسان الحياة في المجتمع الإسلامي.

[الخطّ الثالث :]

والخطّ الثالث هو حماية الإسلام واقعيّاً، فإنّ الخطّين السابقين وحدهما لا يكفيان؛ فإنّ الحوزة لو افترضنا أنّها استطاعت إعطاء الفكرة وحمايتها فكريّاً ونظريّاً، فهذا وحده لا يكفي، فإنّ معنى حماية الإسلام هو حمايته كوجود في الخارج وكسلوك وفكر في الخارج. فالإسلام له معنيان:

أحدهما: عبارة عن مجرّد أفكار موجودة في القرآن الكريم وفي الروايات، وهذا حمايته يكون بالخطّ الأوّل والثاني.

وثانيهما: عبارة عن صلاة من المصلّي، وصوم من الصائم، ومعاملة نظيفة من المتعاملين، وحكومة تلتزم بجوانب العدل، ونحو ذلك، وهذه لا تكون حمايتها فقط بتبليغ الأحكام والدفاع عنها، بل يجب حمايتها خارجاً.

وهنا يأتي سؤال وهو أنّه: هل يوجد وجود واقعي عملي خارجي للإسلام؟ حتّى يحمى وحتّى يفكّر ما هي الوظيفة فعلاً؟ الشيء الموجود في الخارج عن الإسلام هو عبارة عن مجموعة من السلوك الفردي، ومجموعة من الأفكار الفرديّة، وبقيّة من القوانين التي لا تزال حتّى الآن مرتبطة بالتشريع الإسلامي. وهذا هو كلّ الوجود الإسلامي اليوم. وهذه القوانين المرتبطة بالتشريع الإسلامي هي في طريقها إلى التقلّص، من قبيل قوانين الأحوال الشخصيّة. فيوجد هناك بقيّة من جوانب الحياة المرتبطة قانونيّاً على أساس الإسلام، ولكنّها في حدود ضيّقة جدّاً.

هذا هو الشيء الموجود من الإسلام، وهو في طريقه إلى الفناء، وفي طريقه إلى التطوّر، وذلك لأنّ المجتمعات الإسلاميّة تتشكّل من أفراد، وهذه الأفراد الكثرة الكاثرة منهم يمكن أن نعتبرهم مسلمين اسميّاً؛ لأنّ هؤلاء يخضعون واقعيّاً وفكريّاً لاتّجاهات كافرة ومستوردة من الغرب أو الشرق. الأُمّة الإسلاميّة تعيش التناقض بين أُطروحة الشرق وأُطروحة الغرب، وهي لا تجد مجالاً أمامها إلّا اختيار أحد هذين الطريقين إمّا صريحاً، وإمّا تحت عنوان الاستقلال. فالعالم الإسلامي اليوم تتقاذفه قوّتان رئيسيّتان وكيانان، وهذه الكيانات التي تمثّل الارتباط مع هذا الجانب أو ذاك الجانب سوف تقضي على البقيّة الباقية من الإسلام، كما قضت نهائيّاً في بعض المناطق، وقضت بشكل كبير جدّاً بحيث لم يبقَ إلّا اسم الإسلام في بعض المناطق الأُخرى كتركيا.

ونحن بإزاء هذا يختلف موقفنا بشكلٍ أساسي عن موقف الحوزة وموقف المبلّغين قبل دخول الأُمّة الإسلاميّة عصر الاستعمار. قبل دخول الأُمّة الإسلاميّة عصر الاستعمار كانت القواعد الأساسيّة في الأُمّة الإسلاميّة هي الإسلام، ولو على حدّ نظري تقريباً من بعض الجوانب، وعلى حدّ واقعي من بعض

الجوانب كانت قاعدة أساسيّة للسلوك وتنظيم الحياة. نعم، كان يوجد انحرافات فرديّة تمثّل في فرد شارب للخمر أو تارك للصلاة، أو حاكم ظالم يحكم بغير الكتاب والسنّة، في حين إنّ الدستور كان هو العمل والحكم بالإسلام. فالانحراف كان انحرافاً فرديّاً، والوعظ كان وعظاً فرديّاً، والمشكلة كانت مشكلة فرديّة، والحلّ كان حلّاً فرديّاً.

أمّا اليوم فالانحراف أصبح هو القاعدة للحياة؛ فالقاعدة المنحرفة الكافرة:

إمّا مستوردة من الاتّجاه الغربي، وهي عبارة عن ترك ما لله لله، وبناء الحياة على أساس سيادة الإنسان مع قطع النظر عن المسألة الإلهيّة.

وإمّا مستوردة من الشرق، وهي عبارة عن عمليّة البناء على أساس افتراض عدم وجود أمور غيبيّة وراء عالم المادّة. وكلتا القاعدتين هي الكفر وقطع الصلة بين العبد وخالقه سبحانه وتعالى.

إذاً فجميع الفوقيّات التي تقوم على أساس هاتين النظريّتين تؤثّر فيها هذه القاعدة حتماً، وهذا معناه أنّ كيان المجتمع كلّه سوف يتلوّن بلون هذه القاعدة في زمن طويل أو في زمن قصير. في مثل هذه المرحلة تعتبر الاستقامة انحرافاً وتعتبر الطاعة انحرافاً ويعتبر الفكر الإسلامي انحرافاً وسخيفاً. وهذا ما جاء في الرواية عن رسول الله ﷺ أنّه يأتي زمان لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر[1]، وهذا عبارة عن الانحراف ما قبل دخول عصر الاستعمار. ويأتي يوم أشدّ من هذا، يصبح المعروف منكراً والمنكر معروفاً[2]. وهذا عبارة عن تغيّر

---

(١) أنظر وسائل الشيعة ١٦: ١٢٢، الباب الأوّل من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٢؛ بحار الأنوار ٢٢: ٤٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

القاعدة أساساً.

وفي مثل هذه الحالة ـ حالة تغيّر القاعدة الأساسيّة ـ لا يلزم أن تشتغل الحوزة بالوعظ بالأساليب الفرديّة التي كانت تشتغل بها في عصر ما قبل دخول الاستعمار؛ لأنّ الحوزة حينما تواجه تاجراً مرابياً وتعظه قد يبكي، لكنّه حينما يرجع إلى مجتمعه يرى نفسه مشدوداً إلى الربا فلا يستطيع دفعه؛ لأنّه أصبح قانوناً وأصبح هو الوضع السائد، إلّا بأن يطلّق الحياة ويعتزل عن الحياة.

وكذلك المرأة: حينما تريد أن تدخل إلى المجتمع وأن تعيش معهم ترى نفسها مضطرّة إلى ترك الحجاب والدين؛ لأنّ المجتمع يفرض السفور، ولأنّ السفور أصبح قانوناً، ليس قانوناً مكتوباً على الورق، وإنّما هو طبيعة الاتّجاه السائد، والسياسة الفكريّة والعمليّة والاجتماعيّة للحضارة السائدة.

فالمجتمع يفرض على هذه المرأة أحد طريقين: إمّا أن تكون محجّبة فتعتزل عن الحياة، وتطلّق جميع ميادين العمل، وإمّا ـ إذا كانت تفكّر أن يكون لها وجود ولها حياة ـ أن تترك قناعها وكرامتها ودينها ثمّ تدخل إلى هذه الميادين بلا قناع ولا كرامة ولا دين، وهكذا. نحن لا يجب أن نفكّر حينئذٍ في الوعظ الفردي والتحصين الفردي في مثل هذه الحالة، لماذا؟ لأنّ التحصين الفردي في هذه الحالة لا يمكن أن ينجح إلّا في حالات إعطاء تعبئة على مستوى الاستماتة.

يعني: هذا التاجر لا يمكن أن نقنعه بأن لا يرابي، إلّا بأن نبعث فيه نوعاً من الطاعة والورع والتقوى والخوف من النار إلى حدّ الاستماتة، بحيث يترك عمله وتجارته، وهكذا.

وتلك المرأة أيضاً: لا نستطيع أن نخلق فيها روح الالتزام بالحجاب والتعاليم الإسلاميّة إلّا بأن نعطي لها درجة من الوعي والورع والتقوى بحيث تشعر بالاستماتة، تشعر بأنّها محرومة أغلقت على نفسها كلّ أبواب الحياة في

سبيل إطاعة هذا الحكم الشرعي.

ولا ندري أيّ واحد منّا يوجّه إليه حكم شرعي يستوجب أن يطلّق كلّ أبواب الحياة؟ هل يمتثل هذا الحكم الشرعي أو لا؟ نريد من المرأة أن تمتثله وتطيعه في هذا المستوى من الوعي. في أيّ وقت يمكن أن نطلب امتثال هذه الأحكام من هذا التاجر، أو من هذه المرأة، أو من أيّ فرد من أفراد المسلمين؟ في وقت لا ينظر المسلمون فيه إلى الإسلام إلّا بفطرة باهتة؟! إلّا مجرّد دين موروث من الآباء والأجداد؟! إلّا مجرّد تقاليد فيها نوع من الاحترام والقدسيّة؟! كيف نستطيع أن نخلق أناساً ورعين على مستوى الجهاد والاستماتة في جوٍّ موبوء بالمغيّرات وبالتميّعات، وبالاضمحلال؟! كيف نستطيع أن نخلقه؟!

نظريّاً لا يمكن أبداً أن نحصّن هؤلاء الأفراد، وأن نجعل منهم أُناساً يتمسّكون بالدين على أساس الوعظ؛ لأنّ التمسّك بالدين في كثير من الحالات اليوم سوف يَكْسِرُ هذا وذاك ويصير على مستوى الجهاد[1]. وهذا معنى قولهم عليهم السلام: سوف يأتي زمان يكون القابض على دينه كالقابض على الجمرة[2].

إنّنا لا نستطيع من ناحية واقعيّة وعمليّة أن نكلّف الناس بأن يكونوا على مستوى القابض على الجمرة. لأيّ شيء يقبض على الجمرة هذا الإنسان الحسّي المترف الفاقد لأيّ وعي محدّد عن الإسلام؟ لماذا يقدّم تضحيات في سبيل الإسلام؟ من أجل أيّ شيء يقدّم هذه التضحيات؟ من أجل الجنّة والنار؟! فإنّ فكرة الجنّة والنار أصبحت غير مهمّة في ذهن أكثر الناس، [لأنّ] تيّارات الفكر المادّي جعلت الحسّ يسيطر على عقل الإنسان، وغلّبت النظرة القصيرة عند

---

(١) في المحاضرة المدوّنة: «يكثر هذا وذاك».

(٢) بحار الأنوار ٢٢: ٤٥٤.

الإنسان، أصبحت لا تجعل فكرة الجنّة والنار عند الإنسان لها ذاك المفعول الكبير الذي كان موجوداً؛ لأنّ الإنسان أصبح يربّى تربية ماديّة، ينشأ تنشئة ماديّة، ينشأ على أساس أرقام محسوسة، على أساس أنّ عصفوراً في اليد خير من ألف عصفور في الغد. ففي طريقة التربية، طريقة الأساليب بالنسبة إليه توجب أن تتضاءل عنده فكرة الجنّة والنار لكي تستثيره. قد يؤمن عقليّاً بها ـ وكثيراً ما يؤمن بها ـ ولكنّها حسيّاً لا تحرّك عواطفه.

إذن فالإسلام كيف يستطيع أن يرفع هذا إلى التضحية الكبيرة؟!

هذه المرأة كيف تستطيع أن تضحّي في سبيل الإسلام؟ ماذا أعطاها الإسلام حتّى تضحّي في سبيل الإسلام؟! وكثيراً ما يكون هؤلاء الناس الذين نريد أن نجعلهم على مستوى التضحية، كثيراً ما قاسوا من ألوان الظلم والاضطهاد والتعسّف الذي قيل لهم باسم الإسلام. كثيراً ما قاسى هؤلاء أشكالاً متعدّدة من الظلم أو من الحرمان، قيل لهم هذا هو الإسلام.

هذا الفقير الذي نريد أن نحصّنه على مستوى التضحية في الإسلام، هذا الفقير ماذا حصّل من الإسلام؟ كان منذ ولد يسمع اسم الإسلام ولكنّه لا يرى وضعه إلّا يزداد بؤساً يوماً بعد يوم، وهو يخيّل إليه أنّ الإسلام بخير وأنّه هو بشرّ، وهو لا يعلم أنّ بؤسه يزداد يوماً بعد يوم، وبؤس الإسلام يزداد أكثر منه يوماً بعد يوم، وأنّ بؤسه نابع من بؤس الإسلام.

إذاً فكيف يمكن أن نكلّفه بأن يقدم على مستوى التضحية؟ لماذا يضحّي في سبيل الإسلام؟ ما حصّل من الإسلام شيئاً.

إنّ المسلمين الأوائل كانوا يبذلون أنفسهم ويضحّون في سبيل الإسلام ويتسابقون إلى ذلك لا للجنّة والنار، بل كانوا يحبّون الإسلام ويرون أنّ الإسلام هو الذي جاءهم جهّالاً فصنع منهم علماء، جاءهم متفرّقين فجمع كلمتهم، جاءهم

تائهين فهداهم، جاءهم فقراء فأشبعهم، الإسلام أنقذهم من الظلمات إلى النور، حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾[1].

وعلى هذا كانوا يخلصون له ويضحّون في سبيله.

أمّا أين الإسلام اليوم؟ كيف يضحّون في سبيله؟ أين الإسلام اليوم؟ المكبّد المقيّد الغارق في الذلّ والهوان كيف يمكن أن يشعر بأنّ الإسلام أعطاه شيئاً؟ فماذا أعطاه؟!

نعم، صحيح أنّ الإسلام غير مقصّر، الإسلام ما أعطاه شيئاً؛ لأنّ الظلمة منعوه من أن يعطيه شيئاً؛ لأنّهم وضعوا حجاباً بينه وبين الإسلام، لكنّ النتيجة هي أنّ الإسلام لم يغيّر من واقعه شيئاً، ولكنّ الإسلام يريد منه قبض الجمرة، النار، يقال له: اقبض على الجمرة، لا أُعطيك شيئاً.. هذا أمر غير معقول.

إذاً فهذا الوعظ والطلب من الناس أن يكونوا واعين للإسلام على مستوى التضحية ثمّ لا يعطيهم الإسلام شيئاً، هذا أمر غير عملي وغير ممكن.

إذاً فلا بدّ من عمليّتين:

الأُولى: أنّه حينما نقول لشخصٍ اقبض الجمرة ولو تحترق يدك وتشعر بحرارة النار، ولو تشمّ رائحة حريق لحمك، حينما نقول هذا لهذا التاجر أو المرأة والفقير، في مقابل هذا نقول له: إنّ الإسلام يعطيك، إنّ الإسلام الذي تقبض يدك على جمرته سوف يحوّل هذه الجمرة بيدك إلى نور، سوف يحوّل هذه الجمرة بيدك إلى رفاه، سوف يحوّل هذه الجمرة بيدك إلى سعادة، لا بعد الموت؛ لأنّ هذا الإنسان عاش في عالم الحسّ وفي عالم المادّة. بل هذا لا يكفي في أيّ وقت من الأوقات، حتّى في عصر النبيّ ﷺ. بل نقول له اقبض على الجمرة اليوم، وغداً

---

(١) البقرة: ٢٥٧.

الإسلام يشقّ لك طريق السعادة. إنّ الإسلام منهج قادر على أن يسعدك، وإنّ شقاءك اليوم وذلّ اليوم لم ينشأ من الإسلام، وإنّما نشأ من أعداء الإسلام، نشأ من الفاصل الموجود بينك وبين الإسلام.

وهنا أيضاً نقول: إنّ هذا لا يكفي أن نقول له هذا الإسلام نظريّاً، ونقول: إنّ الإسلام يحلّ مشاكل الفقراء أكثر من الماديّة الديالكتيكيّة، فإنّ هذا لا يكفي؛ لأنّ الفقير المسكين لا يشبع بهذا، بل نقول له بأنّ الإسلام صيغة قادرة على أن تطبّق، [وإذا كنت] تفتّش عن طريق لكي تشبع، هذا الطريق ـ يعني الإسلام ـ يشبعك: لأنّ هذا القرآن الكريم مجرّد كونه فطريّاً لا يكفي لحلّ مشكلة الأُمّة، بل لا بدّ وأن نقول للمجتمع إنّ هذا القرآن جاهز لأن يطبّق، وأن يحلّ مشاكلكم في كلّ لحظة وفي أيّ وقت، ويأخذ طريقه إلى الحياة. فلمّا نعطيه هذا، فبهذا العمل نستطيع أن نترقّب من عدد كبير من الناس أن يكونوا على مستوى التضحية، كما يوجد لأيّ شعار آخر، كما حصل القائد ﷺ على عدد كبير من الناس كانوا على مستوى التضحية، على مستوى العطاء للإسلام، بشعور أنّ الإسلام هو الطريق وهو المنقذ.

هذه العمليّة الأُولى؛ فبهذه العمليّة استطعنا أن نملك عدداً كبيراً من المسلمين صعّدناهم من الناحية الروحيّة، وثقّفناهم من الناحية الإسلاميّة، وعبّأنا ذهنهم فكريّاً وذهنيّاً وروحيّاً للإسلام. طبعاً هؤلاء لا بدّ لهم من غذاء، حينئذٍ هنا أوّل ما قلته سابقاً: ليس كلّ الناس يكونون على مستوى التضحية، وهذا هو الواقع الذي كان في أيّام النبيّ ﷺ فضلاً عن غيرهم. نعم كان له ﷺ جماعة على مستوى التضحية، وهذه الجماعة كانت هي المحور، هي القوّة الدافعة المحرّكة النامية والمنمّية لعمليّات الإسلام.

إذاً فليس من المعقول أن ننتظر أنّ جميع أفراد المجتمع يكونون على مستوى التضحية. هذه العمليّة الأُولى.

العمليّة الثانية هي أنّنا بالنسبة إلى غير هؤلاء من قطّاعات، لا بدّ من العمل مع أُولئك المجاهدين في سبيل تقريب كلّ جوانب المجتمع إلى تطبيق الإسلام، يعني نحتاج بعد هذا لفرض الإسلام على الأفراد الآخرين الذين لم يصعدوا إلى مستوى الجهاد. فحينئذٍ سوف نحصّن الجميع.

فهنا، وبهاتين العمليّتين يمكن أن نؤدّي دورنا كوعّاظ ومغيّرين وحافظين وحامين للإسلام في الخارج.

ـ٣ـ

الوجود النظري والوجود المادي للإسلام(١)

خلاصة الفكرة كانت أنّ الإسلام يمكننا أن نجزّئه إلى وجود نظري ووجود واقعي مادّي موضوعي.

الوجود النظري للإسلام هو عبارة عن عقيدة ومجموع المفاهيم والأفكار والأحكام والتشريعات المعطاة من قبل خاتم الأنبياء ﷺ، هذا المجموع ـ بوجوده الفكري والمفهومي والذهني ـ هو الوجود النظري.

الوجود المادي في الإسلام ـ يعني الوجود الموضوعي والواقعي ـ هو أن تعيش وتتجسّد وتتمثّل هذه الأحكام وهذه المفاهيم والمعطيات في الخارج.

وجود وجوب الزكاة: هذا وجود نظري في الإسلام. أمّا وجود شخص يزكّي أمواله: هذا وجود مادّي للإسلام.

[حماية الوجود النظري:]

فبالنسبة للوجود النظري: الحوزة بحكم كونها [صاحبة] وظيفة هذه النظريّة والمتخصّصة لفهم هذه النظريّة، ودراسة أبعادها وكلّ محتواها وجوانبها، فلا بدّ أن تكون هذه الحوزة مصدراً لإعطاء هذه الوجود النظري إلى الأُمّة، يعني مصدر إيصال هذا الوجود النظري وتبليغه والإعلان عنه وإيصاله إلى الأُمّة إيصالاً نظريّاً وتصوّريّاً. وأيضاً لا بدّ لها أن تحمي هذا الوجود النظري على المستوى

(١) أُلقيت بتاريخ ٢١ / ذي الحجّة / ١٣٨٩ هـ.

النظري. وحماية هذا الوجود النظري على المستوى النظري عبارة عن توضيح محتوى هذا الوجود النظري بصيغ محدّدة قادرة على أن تنفذ إلى عقول الآخرين وقلوب الآخرين، مع مقارنات واسعة بين هذا الوجود النظري للإسلام والوجودات النظريّة الأُخرى للاتّجاهات الفكريّة والدينيّة والاجتماعيّة التي تعيش في بلاد المسلمين.

فالحماية ـ حماية الوجود النظري ـ عبارة عن استعمال أساليب البحث والمنطق والمناظرة بمختلف أشكالها، في سبيل تركيز أنّ الوجود النظري للإسلام هو أفضل وأكمل وأقوى وأوسع من أيّ وجود نظري آخر.

هذا هو إعطاء الوجود النظري، وحماية الوجود النظري. هذه العمليّة ـ في حدودٍ ما ـ بالإمكان أن تمارس منفصلةً عن الوجود المادّي الواقعي الموضوعي للإسلام. ولكن حينما نسير في الخطّ شوطاً معتدّاً به، سوف نرى أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين تحقيق الوجود النظري للإسلام وتبليغه وحمايته، وبين ما سوف نتكلّم عنه، وهو الوجود المادّي للإسلام.

هذا الوجود النظري للإسلام الذي اتّفقنا على أنّه لا بدّ من تبليغه ولا بدّ من حمايته وفقاً للوجوب الكفائي الذي تتطلّع هذه الحوزة إلى امتثاله، هذا الوجوب الكفائي المتّفق عليه يفرض عليها أن تبلّغ هذا الوجود النظري وأن تحمي هذا الوجود النظري نظريّاً في مقابل النظريّات الأُخرى. لكنّ هذا التبليغ وهذه الحماية النظريّة في شوط قصير نرى أنّه مرتبط كلّ الارتباط بالوجود المادّي الواقعي الموضوعي؛ لأنّه في حالة أنّ الوجود الواقعي المادّي الموضوعي في المجتمع يمثّل غير الإسلام، في مثل هذه الحالة، سوف توضع عواقب وصعاب وموانع عن ممارسة المهمّة حتّى على مستوى وجودٍ ما.

لا ينبغي أن نتصوّر أنّنا نستطيع أن نفصل بين هذين الوجودين، وأن

نمارس وظيفتنا على مستوى الوجود النظري بقطع النظر عن مسألة الوجـود المادّي للإسلام. فليكن الوجود المادّي وجوداً جاهليّاً، وجوداً لا يقوم على أساس الإسلام. نحن نشتغل لكي نكوّن تلك الأُمّة التي أمر الله تعالى بتكوينها، أُمّة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، لكن هل يمكن أن تتكوّن هذه الأُمّة في وضع مادّي موضوعي يجسّد صيغة أنّ المعروف منكر وأنّ المنكر معروف؟ في مثل هذا الوضع سوف لن نستطيع التفريق، وذلك:

أمّا أوّلاً، فلأنّ الموج الهائل من التبليغ المعاكس الذي يتبع ويرتبط بالوجود المادّي للمجتمع، الذي يكون مشدوداً ومؤيّداً ومسنداً من الوجـود المادّي للمجتمع، هذا سوف يكتسح تبليغنا، مهما كان تبليغنا.

نعم، حماية الوجود النظري كان كافياً فيما إذا كانت الأُمّة لا تتّبع وجوداً نظريّاً واقعيّاً مادّيّاً آخر غير الإسلام، في تلك الحالة نستطيع أن نقول إنّه لا يوجد تبليغ آخر أكبر من تبليغنا. أمّا في حالة وجود واقع مادّي يسند وجوداً نظريّاً آخر في مقابل هذا الوجود النظري الذي نحن نبلّغه، في مثل هذه الحالة لا يوجد أيّ تكافؤ بين إمكانيّاتنا التبليغيّة والإمكانيّات التبليغيّة الأُخرى.

وثانياً؛ هو أنّه مضافاً إلى أنّ إمكانيّاتهم على المستوى التبليغي الحرّ هي أكبر بكثير من إمكانيّاتنا، مضافاً إلى هذا أنّه سوف تستعمل القوّة والضغط في مقابلنا ومقابل تبليغنا أيضاً.

إذاً فنحن بحسب الحقيقة، وعلى مستوى الوجود النظري للإسلام، عندنا مسؤوليّة، وهي مسؤوليّة تكوين الأُمّة الإسلاميّة التي تأمر بـالمعروف. هـذه المسؤوليّة مرتبطة كلّ الارتباط بحسب ظروف العالم الإسلامي اليوم بالوجود الثاني، وما لم يفكّر في الوجود الثاني لا نستطيع أن نحقّق هذه المسؤوليّة بشكلٍ صحيح. هذا هو بالنسبة إلى الوجود النظري وارتباطه بالوجود المادّي.

[حماية الوجود المادّيّ :]

وأمّا الوجود المادّي الواقعي الموضوعي ، فهذا يتمثّل في ثلاثة ميادين :
١ ـ الميدان الأوّل : ميدان الأحكام الإسلاميّة المرتبطة بالفرد .
٢ ـ الميدان الثاني : الأحكام الإسلاميّة المرتبطة بالمجتمع ، أي المسلمين .
٣ ـ الميدان الثالث : ميدان العقيدة الإسلاميّة .

[الميدان الأوّل :]

أمّا ميدان الأحكام الإسلاميّة المرتبطة بالفرد : فالعمل في هذا الميدان يكون عبارة عن جعل الفرد يطبّق أحكام الإسلام المتوجّهة إليه .

وأمّا في الميدان الثاني : تكون حماية الإسلام عبارة عن جعل المجتمع يطبّق أحكام الإسلام وقوانينه المرتبطة بنظام الحكم والاقتصاد وسائر جوانب النظام الاجتماعي .

وأمّا حماية الإسلام في ميدان العقيدة : فمعناه إيجاد هذه العقيدة وتثبيتها وإبقاؤها إذا كانت موجودة كواقع مادّي يعيش في الإنسان الخارجي ، كالوجود النظري في القرآن الكريم وفي الكتب .

وهنا عندنا وظيفة على مستوى الميدان الأوّل ، وهي حماية هذا الإسلام المادّي ، يعني : جعل الفرد يطبّق أحكام الإسلام . وهذا أيضاً متّفق عليه بحسب الذهنيّة العامّة للحوزة . وإصلاح هذا الجانب لا ينبغي أن يفصل بحالٍ من الأحوال عن الميدانين الآخرين أيضاً .

هنا قد يتراءى في بادئ الأمر أنّه : أيّة علاقة بين الميدان الأوّل والثاني ؟ ولكنّه سوف يتّضح أنّ العلاقة بينهما مترابطة جدّاً ولا يمكن تفكيكها . كما ذكرنا أنّ

الارتباط بين الوجود النظري والمادّي وثيق جدّاً.

وخلاصة الفكرة أنّه قلنا: إنّ الإسلام أصبح جمرة في يد الإنسان، بحكم أنّ بناء المجتمع والقوانين التي تنظّم هذه العلاقات والأجهزة الاجتماعيّة التي أنشأتها الحضارة الحاضرة في هذا المجتمع، والقوى الاجتماعيّة المختلفة من سياسيّة واقتصاديّة وعسكريّة وثقافيّة، هذه القوى بالمجموع، هذا الكيان هو يشكّل ضغوطاً كثيرة جدّاً. في سبيل مواكبة هذا الكيان، هناك ضغوط كثيرة جدّاً تجعل كلّ فرد يشعر بأنّه يواجهها في سبيل أن لا يقف أمام التيّار ويصطدم بالتيّار وأن يوافق هذا التيّار. وهذا هو معنى الجمرة؛ معنى الجمرة أنّه كيف يستطيع أن يقف أمام التيّار الذي يغري التاجر بأن يرابي، ويغري المرأة بأن لا تتستّر عمّا يجب التستّر عنه، يغري أيّ فرد في الأُمّة الإسلاميّة حسب ظروفه وملابساته. يغري الحاكم بالتعامل مع الاستعمار، يغري الكاسب بالتميّع والرخاوة، وأن يعيش حياة الراديو والتلفزيون، كيف يمكن أن يصمد أمام هذا التيّار.

هذا الصمود أمام هذا التيّار هو الجمرة، هذه الجمرة ليس من المعقول ومن المنطقي أن نفكّر أنّنا نستطيع أن نقنع كلّ الناس بأن يتحمّلوا الجمرة. وليس من المعقول ومن المنطقي أن نقنع عدداً مهمّاً من الناس بأن يتحمّل الجمرة دون توعيتهم على واقع هذه الجمرة، وعلى هدف هذه الجمرة، وعلى رسالة هذه الجمرة في حياتهم، وعلى أنّ هذه الجمرة هناك أمل في أن تتحوّل إلى نور. إذا لم نستطع أن نخلق في نفوس هؤلاء الناس أنّ هناك أملاً في أن تتحوّل هذه الجمرة إلى نور لا نستطيع أن نجعل الناس يمسكوا هذه الجمرة.

لا تغترّوا بأناس بقوا بقوّة الاستمرار مصلّين ومتديّنين، ولا تلتفتوا إليهم. أنا أُخبركم عن جيلين: عن الجيل الذي أنتجه العلماء السابقون، جيل

المقدّسين وجيل المتديّنين المخضرمين، الجيل الذي عاش جوّ القدس والصلاح ثمّ انفتح على هذا العالم الجديد. هذا الجيل كثير منهم كانوا لا يتحاشون عن استماع الغناء الذي هو من أدنى الشهوات. واليوم الجيل الذي نشأ بعد هذا الجيل، الجيل الذي نشأ وعنده أمل بأن تتحوّل هذه الجمرة إلى نور في يوم من أيّام، أبناء ذلك الجيل الذين نشؤوا في أحضان الشيخ علي القمّي وكانوا يستمعون الغناء، كثير من أبناء أولئك الذين نشؤوا في كليّة الطب هم مستشكلون ويترفّعون عن استماع الغناء.

كيف حصل هذا النور؟ وتحمّل الجمرة عند هؤلاء وهو لم يرَ الشيخ علي القمّي ولا قداسة الشيخ علي القمّي ولا أيّام روحانيّة المسجد الهندي[1]؟ كيف استطاع أن يتحمّل وهو في صميم الانحراف والفساد؟ لأنّه استطاع أن يحوّل هذه الجمرة إلى نور بالرغم من أنّ أباه ما استطاع.

إذاً فهذا النوع من الجهاد في تحمّل هذه الجمرة يجب أن نفكّر أنّه يحتاج إلى دوافع، يحتاج إلى توعية، وهذه التوعية هي عبارة عن جعل هذا الشخص يؤمن بأنّ هذه الجمرة بإمكانها أن تحلّ مشاكله، تعطيه حياة سعيدة، تنظّم علاقاته مع الآخرين بأفضل وجه ممكن، وتجعله سعيداً، وتجعل أُمّته أمّة سعيدة مستقرّة، فكيف يمكن أن نخلق عند هذه الأُمّة هذا الأمل؟ نخلق هذا الأمل بأن نربط الميدان الأوّل بالميدان الثاني، نجعله يعيش تفكير أنّ الإسلام يطبّق ككلّ؛ لأنّه إذا

---

(١) الشيخ علي بن إبراهيم القمّي (ت ١٣٧١ هـ): اتّفقت كلمة الخواصّ والعوامّ وكلمة أهل العلم والدين على أنّه أورع وأتقى وأعدل علماء عصره، وكان يقيم الجماعة في مسجد الهندي (طبقات أعلام الشيعة، نقباء البشر في القرن الرابع عشر ٤: ١٣٢٣ ـ ١٣٢٩؛ أعيان الشيعة ٨: ١٥٠ ـ ١٥١).

ما عاش [التفكير] بأنّ الإسلام يطبّق ككلّ، حينئذٍ تبقى هذه الجمرة عنده إلى الأبد.

ومقصودنا من تحوّل الجمرة إلى النور هو أنّ هذه الجمرة حينما تتحوّل إلى قوّة تكسر قوّة الجبروت وقوّة الأصنام والأوثان التي خلقتها جاهليّة الأرض على الأرض. في ذاك الوقت، هذا الإسلام الذي كان جمرة يصبح دين الفطرة، دين الطبيعة، فيصير هو النور؛ لأنّ الإسلام على طبيعة الإنسان، ولكنّ الصياغة المنحرفة لطبيعة الإنسان هي التي جعلت طبيعته تراه جمرة، بينما في تلك الحالة تراه بأنّ هذا هو النور، وهو الهادي، وهو المسعد، ويكون هو حلّال المشاكل.

إذاً؛ فحينما نريد أن نعمل في الميدان الأوّل، في الناس الذين هم أكثر من ثمانين بالمئة منهم لا يصلّي ويرتكب الكبائر، هذا الجيل لا بدّ أن نجعله يتحمّل الجمرة بأن نخلق عنده هذا الأمل.

ولكن مع هذا لا يجب أن نفكّر أنّنا نستطيع أن نجعل كلّ الناس مجاهدين ويتحمّلون الجمرة على أساس هذا النوع من التوعية. هذه التوعية تجعل الإنسان الموضوعي، الإنسان المستعدّ للتضحية للأهداف الكبيرة، نعم هذه التوعية تجعله يصمد، ولكن ليس كلّ الناس خلقوا للأهداف الكبيرة. إذاً فبالنسبة إلى هؤلاء سوف تبقى الجمرة جمرة، وسوف لن تتحوّل إلى نور، سوف لن يمكن إيجاد هذا الأمل فيهم؛ لأنّهم خلقوا لحدود معيّنة، من قبيل شخص قاصر النظر، لا يستطيع أن ينظر إلى أكثر من حدود عينه؛ هؤلاء همج الرعاع.

إذاً؛ فبالنسبة إلى هؤلاء كيف نستطيع أن نحوّل هذه الجمرة إلى نور؟ لا نستطيع أن نحوّل هذه الجمرة إلى نور إلّا بعد أن نحوّل هذه الجمرة إلى نور بيد هؤلاء المجاهدين الواعين الذين خلقوا للتضحيات الكبيرة، كعمّار وأبي ذرّ وسلمان. فحينئذٍ؛ بعد أن تحوّلت هذه الجمرة إلى نور، فيكون الإسلام بمقتضى طبيعة هؤلاء وعلى مقتضى فطرتهم، فحينئذٍ بذلك تسود أحكام الإسلام وترجع

إلى إخائها الطبيعي ؛ لأنّ أحكام الإسلام بينها وبين الإنسان علاقة وسيعة، كلاهما وليد منظّمٍ واحدٍ، خالقٍ واحد، صمّم هذه الشريعة وفق طبيعة هذا الإنسان، وبينهما نوع من الإخاء والترابط.

ظروف مصطنعة تحول دون شعور الإنسان بالإسلام، فلمّا تهدم هذه الظروف المصطنعة، حينئذٍ يصبح هناك نوع من الترابط ونوع من التفاعل، وينسجم كلّ إنسان مع تطبيق أحكامه.

إذاً فالميدان الأوّل بحسب الحقيقة هو مرتبط كلّ الارتباط بالميادين الأُخرى. هذا في الميدان الأوّل.

[الميدان الثاني :]

الميدان الثاني، ميدان تطبيق أحكام الإسلام على المجتمع : لا يكفي فيه تجسيد الأحكام الفرديّة، بل يجب ـ إضافة إلى ذلك ـ تجسيد القوانين الاجتماعيّة، والنظم الدوليّة، والعلاقات بين الحاكم والرعيّة، والعلاقات بين الدول الأُخرى، وهذه الأحكام والقوانين لا يمكن تجسيدها في الأفراد، بل لا بدّ من تجسيدها في كيان أكبر من الفرد، أي : في كيان المجتمع.

وهذه الأحكام ـ بحكم كونها جزءاً من الإسلام ـ أيضاً لا بدّ من حمايتها والسعي في تطبيقها، وهذا الجانب هو الجانب المؤثّر كلّ التأثير في كلّ الجوانب السابقة. يعني حماية الإسلام نظريّاً، وحماية الإسلام عمليّاً في الميدان الأوّل، مرتبطة كلّ الارتباط بالميدان الثاني. إذاً فهذا بنفسه واجب باعتباره جزءاً من الإسلام ولا بدّ من تحقيقه، وأيضاً واجب مقدّمةً لتحقيق المسؤوليّة الواجبة في الحقول السابقة التي يمكن أن تنفصل عن هذا الميدان.

[الميدان الثالث :]

الميدان الثالث ، وهو العقيدة : هناك خطر كبير يهدّد الوجود المادّي للعقيدة الإسلاميّة . هذا الخطر سوف نشرحه في المحاضرات المقبلة بصورة مستقلّة . لكن الآن نتعرّض لها بصورة مختصرة ، وذلك أنّ الوجود المادّي الموضوعي الذي يتمثّل في كيان المجتمع القائم في العالم الإسلامي اليوم ، هذا الوجود هو مرتبط بقاعدة فكريّة ، هذه القاعدة الفكريّة كافرة ، يعني : قاعدة فكريّة لا تشدّ الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى ، بل تفصله عن الله سبحانه وتعالى : إمّا تفصله واقعيّاً وتصوّريّاً معاً ، كالماديّة الديالكتيكيّة ، وإمّا تفصله واقعيّاً لا تصوّريّاً ، كالقواعد الفكريّة في الحضارات الرأسماليّة . وهذا يؤدّي بطبيعة الحال إلى الفصل التصوّري .

وحينما يكون الحكم قائماً على أساس قاعدة فكريّة من هذا القبيل ، يصبح هذا الحكم أشدّ حكم يتصوّر في العالم الإسلامي ؛ لأنّ الحكم يمكن تقسيمه إلى أقسام :

حكم يكون قائماً على قاعدة إسلاميّة ، يعني على أساس أنّ الإسلام هو الدستور ، ولكن هناك انحراف في الحاكم ، فلا يطبّق هذه القاعدة الإسلاميّة بين حين وحين طبقاً لشهواته . هنا نستطيع أن نقول بأنّ الحكم إسلامي لكنّ الحاكم منحرف . ومن هنا نحن نطلق اسم الحكم الإسلامي على عهود الخلافة الجائرة التي تشكّلت بعد رسول الله ﷺ . ولكن حيث إنّ القاعدة التي كان الحكم يرتكب على أساسها كانت الإسلام ، وكان هذا الشخص الذي يتربّع على سدّة الحكم يتربّع على أساس دستور معيّن ، هذا الدستور المعيّن هو الإسلام ، هذا أساس الحكم الإسلامي ، لكنّ هذا الشخص ينحرف عن الإسلام .

من قبيل أن نقول : حكم الشاه اليوم ديمقراطي ؛ لأنّ القاعدة هي الديموقراطيّة ، ولكنّه هو ينحرف عن هذه القاعدة ، فهذا الحكم لا يخرج عن كونه ديموقراطيّاً .

هذا النوع من الانحراف لا يشكّل خطراً مباشراً على الإسلام . نعم ، يشكّل خطراً غير مباشر ؛ لأنّ القاعدة محفوظة .

النوع الآخر من الانحراف : أن يقوم حكم لا على أساس قاعدة إسلاميّة ولا غير الإسلام ، وإنّما الحاكم يمارس الحكم على أساسه الشخصي وعلى أساس تصوّراته الشخصيّة في حدود حكمه ، ولا يكون حكمه بقاعدة فكريّة لها مفهوم محدّد عن علاقات الإنسان بالإنسان وبالكون وبالحياة وبخالق الكون . وفي هذا المستوى يكون هذا الحاكم أشدّ خطراً على الإسلام وعلى العقيدة من الانحراف الأوّل . ولكنّه أيضاً سوف لن يشكّل الخطر المحض .

وهذا الافتراض كالافتراض الأوّل ، كلاهما غير موجود في واقعنا العملي ؛ لأنّ القاعدة الفكريّة اليوم أكبر من الحكّام ، يعني : القاعدة الفكريّة الجارية بطبيعتها ، سواء الحاكم تبنّاها أم لا ونتيجة ضغط الحضارة الغربيّة ـ يعني : نتيجة قوّة الحضارة الغربيّة بكلا جناحيها الشرقي والغربي ـ ؛ فالحاكم غير المرتبط بهذه القاعدة ، هذا الحاكم يُقضى عليه تكويناً في ظروف العالم اليوم ، [بل عليه] أن يطأطئ رأسه أمام الحكّام الغربيّين ، لا كقاعدة هو يتبنّاها ، وإنّما كتيّار واقعي يجب أن يواكبه .

إذاً فنتيجة هذا بحسب الحقيقة يكون نتيجة القسم السابق ، وهي أن يكون هناك حكم يرتبط بقاعدة فكريّة كافرة ، يعني يفصل الإنسان عن الله سبحانه وتعالى واقعيّاً وتصوّريّاً أو واقعيّاً فقط .

محاضرات حول المحنة[1]

المحاضرة الأولى[2]

لولا أنّ السير الخارجي يقتضي الصمود والثبات على قدر الإمكان، وإلّا فإنّ الظروف بمضاعفاتها وتشويشاتها غير مناسبة للبحث أبداً.

لكنّ ضريبة الصمود والثبات والاستمرار في ممارسة المسؤوليّة يقتضي أن نتغلّب على كلّ الظروف وأن نواصل بالرغم من كلّ هذه المضاعفات. لكن في نفس الوقت أيضاً حينما تعرض المحن للإنسان لا بدّ وأن يفكّر أيضاً إلى جانب تصميمه على الصمود إزاء المحنة لا بدّ وأن يفكّر في القدر الذي يتحمّله من المسؤوليّة إزاء هذه المحنة، ما هو القدر الذي يتحمّله هو من المسؤوليّة؟ ما هو القدر الذي يتحمّله من التقصير تجاه هذه المحنة؟!

القرآن الكريم واضح جدّاً بأنّ كلّ البلايا والمحن نتيجة ما كسبت أيدي الناس:

---

(١) ثلاث محاضرات ألقاها الشهيد الصدر ﵁ سنة ١٣٨٩ هإبان محنة تسفير طلبة العلوم الدينيّة من حوزة النجف الأشرف (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر﵁).

(٢) ألقيت بتاريخ ٢٢ / صفر / ١٣٨٩ ه قبل البحث.

﴿ وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ﴾[١]، المصائب كلّها بما كسبت أيدي الناس...

﴿ ظهر الفساد في البرّ والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا ﴾[٢].

يقول : حتّى يذيقهم عملهم. نفس عملهم يتحوّل بعد هذا إلى المصيبة، إلى محنة، هذا العمل الذي كان يمارسه في حالة الرخاء وهو لا يعلم كيف يتطوّر هذا العمل، كيف يتعقّد هذا العمل، كيف ينعكس عليه هذا العمل. يتخيّله عملاً بسيطاً على مستوى بسيط، مشاغبة بسيطة بقضيّة معيّنة، فتنة بسيطة في قضيّة معيّنة، غيبة بسيطة لشخص معيّن، هتك بسيط لجهة معيّنة، هذه القضايا تتراكم بالتدريج. ثمّ نفس هذه الأعمال بحدّ ذاتها تتحوّل إلى مصائب، تتحوّل إلى محن، تتحوّل إلى بلايا. حينما تتحوّل إلى محن وإلى مصائب، حينئذٍ يشعر الإنسان بمفعولها، بأثرها، ﴿ ليذيقهم بعض الذي عملوا ﴾.

نحن إذا كنّا نؤمن بالقرآن الكريم يجب أن نشعر بأنّ كلّ المحن التي تمرّ على المسلمين هي بعض الذي عمله المسلمون، ومحنٌ من المسلمين.

الحوزة، الطلبة جزء من المسلمين، يعملون كما يعمل المسلمون، مقصّرون كما يقصّر المسلمون، يغفلون كما يغفل المسلمون، فإذا كنّا قد ابتلينا بمحنة وإذا كنّا دائماً وعلى طول الخطّ نواجه المحن والمصائب، فلا بدّ لنا من أمرين :

أحدهما : التفكير في درجة الصمود اللازمة في وجه المحنة ومستوى هذا الصمود.

والأمر الثاني : هو أن نلتفت إلى أنفسنا، نرى ماذا قدّمنا من مساعدات لكي

---

(١) الشورى : ٣٠.

(٢) الروم : ٤١.

تتكوّن هذه المحنة، لكي تتكوّن هذه الظروف. طبعاً قدّمناها من دون قصد، لكن على أيّة حال قدّمناها، لأنّ القرآن يقول: ﴿ ليذيقهم بعض الذي عملوا ﴾. هذا بعض الذي عملناه، وليس كلّ الذي عملناه، لأنّ البعض الآخر يذيقنا إيّاه في يوم الحساب.

هذه مقدّمات بسيطة جدّاً تعرض للإنسان في الدنيا حتّى يلتفت إلى أنّه ماذا عمل، كيف فكّر، كيف دبّر، ماذا قدّم تجاه دينه، تجاه عقيدته، تجاه صموده في الله، تجاه حوزته.

نحن الآن في حالة لا بدّ أن لا يشغلنا الألم الشديد الذي يقطع نياط قلوبنا، الذي يقضي على جلّ آمالنا، الذي يفتّت وجودنا، هذا الألم يجب أن لا يشغلنا عن التفكير في أنّنا ماذا صنعنا، وكيف نمنا، وكيف لم نلتفت إلّا بعد أن فاتنا الوقت.

ماذا كنّا نقول، ماذا كنّا نزرع في الطريق دائماً من صعوبات، من عقبات، كيف كنّا لا نعمل، وكيف كنّا نزرع الصعاب والعقبات في وجه من يعمل.

كوننا لا نعمل، وكوننا نزرع العقبات والصعاب في وجه من يعمل، هذا هو الذي تحوّل إلى فتنة، هو الذي يتحوّل دائماً إلى محنة وإلى مصيبة، قد يكون عملاً بسيطاً جدّاً وصغيراً جدّاً. كون واحد يستغيب واحداً، ينتقد واحداً، يريد أن يهتك واحداً، يريد أن يفضح شيئاً من الأشياء، هذا عمل بحدّ ذاته بسيط، لكنّ هذا العمل كجزء من عشرين عملاً من هذا القبيل، يؤدّي إلى انهيار كياننا.

هناك عوامل موضوعيّة خارجيّة للمحن دائماً، هذه العوامل لا بدّ أن تفكّر فيها الزعامة الدينيّة القائمة.

وهناك عوامل داخليّة يجب أن نفكّر فيها نحن الطلبة، عوامل داخليّة في داخل نفوسنا، في داخل ضمائرنا، في داخل قلوبنا، في داخل نيّاتنا، هذا هو الجهاد الأكبر. صحيح يجب أن نفكّر أنّ هؤلاء الذين بلونا بهذه المحنة كيف يمكن

أن نقف في وجههم ، لكن يجب أن نقف في وجوه أنفسنا . نحن إذا كنّا لا نستطيع أن نقف في وجوه أعدائنا ، على الأقلّ نستطيع أن نقف في وجوه أنفسنا ، أن نقف أمام أطماعنا ، نقف أمام شهواتنا ، نقف أمام رغباتنا غير المحدودة ، غير المؤطّرة بإطار الرسالة وإطار الإسلام .

يجب أن نفكّر من الآن وصاعداً ، يعني كلّ ذي عينين شاهد الأحداث يجب أن يعرف أنّ القصّة ليست فقط قصّة الرسالة ، يعني أن يخون الرسالة ، يخون مصالحه الشخصيّة أيضاً على الخطّ الطويل ، قد يتراءى للإنسان أنّه في الشوط القصير ربح المصلحة ويخون الرسالة .

ابن عبّاد[١] كان يتخيّل أنّ من مصلحته الشخصيّة أن يخون الرسالة ، لكن فيما بعد تكشّف له الموقف .

اليوم أمام كلّ واحد منّا صار واضحاً أنّ أيّ انحراف عن خطّ الإسلام في سلوكنا ، في وضعنا ، في أخلاقنا ، في عواطفنا ... هذا الانحراف ، هذا التكاسل ، هذه النزعة التحطيميّة التحريميّة لأيّ نوع من العمل الصالح في الحوزة ، هذا الذي يؤدّي بنا إلى ما أدّى ، وسوف يؤدّي إلى الدمار حتماً إذا لم يتغيّر الوضع الداخلي في الحوزة .

لا يكفي أن يتغيّر الوضع الخارجي ، بل يحتاج الوضع الداخلي إلى التغيير ، تحتاج ضمائرنا إلى تطهير ، تحتاج نفوسنا إلى تطهير ، نحتاج أن نشعر بمسؤوليّتنا اليوم . قد يذنب واحدٌ ذنباً في بيته ، الله يغفر له ، لكن إذا أذنب في بيت الله الحرام يصير ذنبه مضاعفاً . هذا من ناحية المكان .

---

(١) هكذا وردت العبارة في المحاضرة المدوّنة ، ويُحتمل كونها «ابن عبّاس» ، فيكون ﷺ ناظراً إلى شبهة استيلاء عبد الله بن عبّاس على أموال البصرة ، وكأنّه ﷺ يتبنّى الرأي القائل بأنّه أقدم على ذلك ثمّ تاب وأناب (أُنظر مثلاً : أعيان الشيعة ١ : ٥٢٦) .

من ناحية الظرف كذلك أيضاً يا إخوان، يا أعزّاء: قد يذنب إنسان ذنباً، قد يرتكب خطيئة، قد يتكاسل عن عمل، قد يحطّم عمل العاملين، لكن في أيّام الرخاء، الله يغفر له. لكن إذا صار البناء عليه في أيّام الشدّة، في أيّام المحنة، في أيّام المصيبة التي تأكل كلّ هذا الوجود وكلّ هذا الكيان، إذاً ماذا يكون حاله؟!

أنا بودّي حقيقةً أنّ كلّ واحد منّا منفرداً ومجتمعاً أن يفكّر في هذه المسألة. يعني هذه مسألة حياتيّة بالنسبة إلينا، مسألة أساسيّة. على الأقلّ حينما نموت نموت طاهرين، بعد هذا لا نموت ونحن ملوّثون. نفكّر على الأقلّ حينما نخرج من الدنيا نخرج من الصالحين، لا أن نخرج من الدنيا ونحن عبيد الدنيا. فلنخرج من الدنيا ونحن فوق الدنيا، لا أن نخرج من الدنيا ونحن دائماً نعيش الدنيا في همومنا، في آلامنا، في خطايانا.

وإلى متى نعيش في هذه الدنيا حتّى نؤخذ بهذه الدنيا؟! وماذا بقي من هذه الدنيا حتّى نعيش في هذه الدنيا؟ غير العيش الخسيس، على حدّ تعبير الإمام الحسين عليه السلام[1].

إذاً لا ينبغي أن يكون هذا العيش الخسيس هو شغلنا الشاغل، هو همّنا في الليل والنهار، هو هدفنا في كلّ أوجه النشاط، لا ينبغي أن يكون هذا العيش الخسيس هو هدفنا وإلّا لكنّا أذلّ الناس واقعاً، كما إنّنا أذلّ الناس ظاهراً. بينما إذا غيّرنا الهدف، إذا جعلنا الهدف هو الله، سوف نكون أعزّ الناس ولو كنّا أذلّ الناس ظاهراً.

بلال كان أعزّ الناس، ولو كان أذلّ الناس ظاهراً. كان يعذّب، كانت الصخرة توضع على قلبه، كان يعذّب وهو يقول: «أحدٌ أحد»[2]. كان أعزّ الناس،

---

(١) بحار الأنوار ٤٤: ١٩٢.

(٢) شرح نهج البلاغة ١٣: ٢٥٥.

يعني: الجاهليّة بكلّ جبروتها ما استطاعت أن تدخل إلى قلبه، ما استطاعت أن تغيّر ضميره، ما استطاعت أن تشتري منه عقيدته، ما استطاع أن يفكّر في معارك أُخرى غير معركته الرئيسيّة، معركته مع الجاهليّة، معركته مع أعداء الله تعالى.

إذاً هو أعزّ الناس لأنّهم ما استطاعوا أن يغيّروه، لقد استطاعوا أن يعذّبوه، أن يقتلوه، لكنّ القتل ليس معناه الانكسار، قتلوه، عذّبوه، ولكنّه لم يبع إرادته، عواطفه، كان أعزّ الناس على الرغم من أنّه كان عبداً ذليلاً أسيراً مقيّداً.

ونحن بإمكاننا أن نكون على أقلّ تقدير كبلال، إذا لم يكن بإمكاننا أن نكون سادة الأرض، فعلى الأقلّ بإمكاننا أن نكون كبلال، أن نشتري العزّة عن هذا الطريق، إذا خسرنا العزّة عن طريق آخر فلنشتر العزّة عن هذا الطريق، وهذا الطريق مفتوح، هذا الطريق مفتوح مهما أُغلقت السبل الأُخرى، ويبقى مفتوحاً.

كلّ الجبابرة، كلّ الحكّام، كلّ السلاطين، قد يغلقوا أبوابهم في وجوهنا، إلّا سلطان واحد. هذا السلطان الواحد دائماً أبوابه مفتوحة أمامنا، يمكننا أن نتوجّه إليه في كلّ حين، يمكننا أن نتعامل معه بعزّة وكرامة، نتعامل معه بروح حقيقيّة، نتعامل معه ونحن نشعر بأنّنا رابحون على كلّ تقدير.

هذا السلطان الواحد الوحيد الذي يمكننا أن نتعامل معه ونحن واضحون على كلّ تقدير، هو الله تعالى.

على الأقلّ في هذا المجلس، من الآن فليصمّم كلّ واحد منّا في ظلّ هذه المحنة، وفي ظلّ هذه الظروف القاسية، فليصمّم كلّ واحد منّا ويطلب من الله أن يبارك له هذا التصميم، وأن يمدّ بيده، وأن لا ينسى هذه اللحظة حتّى لو انفرجت المحنة، حتّى لو عادت أيّام الرخاء، بعد هذا يجب أن يتذكّر أنّه عاش هـذه اللحظة، يصمّم من الآن على أن يتعامل مع هذا السلطان وحده ودون شريك ودون سلاطين أُخرى.

المحاضرة الثانية[١]

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، وأفضل الصلوات على سيّد الخلق وآله الطيّبين الطاهرين.

[تحليل جوانب المحنة:]

أيّ محنة تمرّ بالإنسان المسلم لها جانب موضوعي ولها جانب ذاتي يرتبط بذاتيّة ذلك الإنسان المسلم الذي يواجه تلك المحنة.

الجانب الموضوعي، أقصد به مجموعة الظروف والملابسات والعوامل الخارجيّة التي أدّت إلى تكوين هذه المحنة ووضعها بين يدي هذا الإنسان الممتحن، أو هذه الجماعة الممتحنة.

والجانب الذاتي من المحنة، أقصد به دور هذا الإنسان الممتحن وموقفه من المحنة بعد وقوعها، وقبل وقوعها.

فهناك في الجانب الذاتي أمران:

أحدهما: موقف الإنسان الممتحن، مستواه الشعوري، والنفسي، والإدراكي إزاء المحنة بعد وقوعها.

والأمر الآخر في الجانب الذاتي: هو دوره الإيجابي في تكوين هذه المحنة قبل وقوعها، القدر الذي ساهم فيه عن قصد أو لا عن قصد، عن خبث أو عن حسن نيّة، في تكوين هذه المحنة التي يواجهها.

---

(١) أُلقيت بتاريخ ٢٦ / صفر / ١٣٨٩ هـ، وهي المعروفة بالأُولى.

ولهذا، حيث إنّ كلّ محنة لها جانبها الموضوعي وجانبها الذاتي، فلا بدّ بالإضافة إلى التفكير في الجانب الموضوعي الذي تتولّى التفكير فيه الجهات المسؤولة عن تلك المحنة بالإضافة إلى ذلك، لا بدّ للممتحنين جميعاً أن يفكّروا في الجانب الذاتي من المحنة أيضاً. أن يعيشوا المحنة كعمليّة تطهير لأنفسهم، وتزكية لأرواحهم، وتصميم على التوبة من التقصيرات المتراكمة المتلاحقة التي عاشوها عبر حياتهم العمليّة والعلميّة، هذه التقصيرات التي قد لا يُحسّ بكلّ واحد منها على حدة، لكنّها حينما تتراكم تتحوّل إلى فتنة تأكل الأخضر واليابس، تأكل من ساهم ومن لم يساهم، تأكل من قصّر ومن لم يقصّر، تأكل الحسين سلام الله عليه.

أليست تلك التقصيرات المتراكمة التي عاشها المسلمون منذ أن سقط الإمام عليّ عليه الصلاة والسلام صريعاً في المحراب، في سبيل الدفاع عن المسلمين، التقصيرات المتراكمة التي عاشتها الكثرة الكاثرة من المسلمين، ألم تأكل الفتنة التي تمخّضت عن تلك التقصيرات كلّ الناس حتّى الحسين عليه السلام؟ حتّى الحسين نفسه أكلته الفتنة بالرغم من أنّه كان أنصف الناس وأبعد الناس عن تقصيرٍ في قول أو عمل.

إذن فدرس هذا الجانب الذاتي، اختبار نفوسنا ـ ونحن نواجه محنة ـ واختبار مشاعرنا تجاه المحنة بعد وقوعها، واختبار أعمالنا التمهيديّة التي مهّدت لهذه المحنة... هذا الاختبار عمل ضروري آنيٌّ. يجب أن لا ننشغل بالألم أو بالانفعالات العاطفيّة عن حساب مرير من هذا القبيل. ونحن كيف يمكن أن نترقّب فرجاً من الله، أن نترقّب رحمةً من الله تعالى إذا كنّا لا نتفاعل مع النُّذُر التي يريد الله تبارك وتعالى أن يميّز فيها الخبيث من الطيّب، ويريد بها أن يفتح أمامنا أبواب التوبة من جديد وأبواب التطهير من جديد.

أوّل الشروط أن نرجو من الله تعالى رجاءً حقيقيّاً، أن نرجو منه الرحمة والإمداد والعون على الصبر والثبات ومواصلة الخطّ، أوّل شروط ذلك أن نتجاوب مع هذه النُّذُر ونعيش مع الله لنقرأ من جديد صفحات حياتنا وأعمالنا وما قدّمنا وما أخّرنا.

[مشاعرنا تجاه المحنة:]

ولنبدأ ـ قبل أن نرجع إلى الوراء ـ إلى ما قدّمنا، نبدأ بالأمر الأوّل، أي بمشاعرنا تجاه المحنة. لا بدّ قبل كلّ شيء أن نوظّف هذه المشاعر، أن نجعل مشاعرنا تجاه المحنة مشاعر صحيحة، مشاعر إسلاميّة تنبض بالغيرة على الإسلام لا بالغيرة على مصالحنا الخاصّة، بالغيرة على الوجود الكلّي لهذا الكيان لا بالغيرة على هذا الوجود وهذا الوجود وهذا الوجود؛ لأنّنا ما لم ننظّف هذا الشعور ونحن في غمرة الامتحان القاسي المرير، ما لم نستطع على أقلّ تقدير أن ننتصر في معركة تغيير هذا الشعور وفي معركة إيجاد شعور نظيف تجاه هذا الامتحان، ما لم نستطع أن نغيّر هذا القدر الضئيل من نفوسنا.. كيف نطمح أن نبني أنفسنا ككلّ؟ وكيف نطمح أن نبني المسلمين ككلّ؟ إذن منطلق الحديث هو هذا الشعور، هذا الشعور الذي يواجهه الإنسان الممتحن تجاه محنته. كيف يكون هذا الشعور؟

كثيراً ما توجد محنة، وتولّد المحنة مشاعر متعدّدة، وبالرغم من وحدة المحنة تختلف هذه المشاعر في درجاتها ومستوياتها تبعاً لاختلاف التصوّر والتفكير ولاختلاف الروحيّة والاتّجاه. واختلاف الشعور يؤدّي لا محالة إلى اختلاف الموقف الذي يتّخذه الممتحن تجاه محنته، تبعاً لنوعيّة الشعور سوف يتّخذ الموقف المطلوب وفقاً لذلك الشعور.

[محنة الصراع بين الأكراد والعرب :]

أضرب لكم مثلاً قبل أن نأتي إلى الموضوع الذي نتحدّث عنه.

مثلاً هناك محنة يعيشها العراق منذ سنين وسنين، محنة صراع مسلّح بين أخوين مسلمين في الشمال، بين بعض الأكراد وبعض العرب، هذه المحنة يعيشها العراق.

قد يخطر على بال إنسان، قد يكون شعور بعض الناس إزاء هذه المحنة أنّ هذه المحنة كلّفته ولده، كلّفته أخاه، كلّفته صديقه؛ لأنّه أُخذ أخوه، أو أُخذ أبوه، أو أُخذ صديقه إلى المعركة فقتل. قد يعيش هذه المحنة على هذا المستوى ويشعر بها بهذه الدرجة، وهذا هو الشعور الشخصي المحدود بالمحنة. وموقفه إزاء هذا الشعور أن يُهَرِّب أخاه، أن يُهرّب أباه، أن يتهرّب من واجبات القانون حتّى لا ينخرط في مأساة من هذا القبيل، ولا يرى له واجباً وراء ذلك.

وأُخرى يتعمّق هذا الشعور أكثر فأكثر، فيكون شعوره إزاء المحنة يكون شعوره شعوراً إقليميّاً على أساس أنّ أبناء البلد الواحد يتصارعون ويتنازعون فيما بينهم، وهذا الشعور الإقليمي وهذا الانفعال الإقليمي تجاه المشكلة يؤدّي إلى اتّخاذ موقف أوسع من الموقف الأوّل، إلى موقف يفكّر فيه بأنّه كيف يعيد الصفاء والسلام إلى أبناء البلد الواحد.

وقد يكون شعوره أعمق من هذا وذاك، قد يشعر بإزاء المحنة أنّ هذه المحنة هي نتاج عدم تطبيق شريعة الله على هؤلاء المسلمين. إنّ عدم تطبيق شريعة الله عليهم هو الذي أدّى إلى تعميق التناقض بين الأخ وأخيه حتّى ولدت مشكلة بين هذا وذاك وتصارع الكردي والعربي. حينئذٍ، هذا الشعور سوف يولّد موقفاً يختلف عن الموقف الذي ولّده الشعور السابق الإقليمي أو الشعور الأسبق

الشخصي، سوف يجعله هذا الشعور يحمل همّ الشريعة ويصل إلى السبب الحقيقي لهذا التوتّر.

[المحنة التي نعيشها:]

كذلك المحنة التي نعيشها.

تارةً يفكّر هذا الشخص الذي طورد وشُرّد تارةً المحنة هي أنّه قد فقد أيّام الدعة والراحة، أنّه كان يعيش حياة الدعة والراحة، واليوم يعيش حياة القلق والارتباك، إمّا هو فقط أو هو مع قطّاع معيّن من الحوزة يعيشون حياة القلق والارتباك؛ لأنّهم مطاردون مشرّدون من قبل الوضع الذي يعيشون في داخل إطاره. قد يكون الشعور تجاه هذه المحنة هو شعور شخص يفقد الأمن والاستقرار يريد أن يفتّش عن الأمن والاستقرار. وهذا هو الشعور الشخصي المحدود الذي لا يمكن أن يدخل في حساب بناء حقيقي؛ ذلك لأنّ هذا الشعور من طبيعته أن يجعل هذا الإنسان يحسب حساب المحنة في حدود علاقتها معه شخصيّاً. فإن كان هو في منجىً من هذه المحنة شخصيّاً على أساس أنّه لا يدخل في نطاق ذلك القطّاع المطارد فعلاً فسوف لن يتفاعل مع المحنة، سوف لن يشعر بوجودها.

وذاك الإنسان الآخر الذي دخل في ذاك القطّاع الذي يتفاعل فيه مع المحنة، ذلك الإنسان الذي يعيش فعلاً مشكلة التشريد والتطريد، مشكلة الطرد والمراقبة، هذا الإنسان أيضاً يفكّر في علاج المشكلة في حدود أنّها مشكلة جعلته يفقد أمنه واستقراره، وحينئذٍ يفكّر أوّل ما يفكّر في أن يغادر الساحة ما دامت هذه الساحة ما دام هذا المكان لا يوفّر له حياة الاستقرار والثبات والطمأنينة وما دام بالإمكان أن ينتقل منه إلى مكان آخر أكثر استقراراً وطمأنينة، فلماذا لا يستعجل؟ لماذا لا يغادر هذا المكان وبذلك تنحلّ المشكلة؟

في الواقع إنّ السلبيّة التي توجد في بعض الأفراد الذين يعيشون في إطار هذه الحوزة تجاه هذه المحنة وروح الهزيمة الموجودة في بعض الأفراد الآخرين الذين يعيشون في إطار هذه الحوزة، هذا وذاك معاً نشآ من نوعيّة الشعور وردّ الفعل النفسي الذي يعيشونه تجاه المحنة. حينما يُنظر إلى المحنة أنّها محنة حياة استقرار قد فقدت، وأنّها محنة التفتيش عن وضع أكثر طمأنينة.. حينئذٍ سوف لن يشعر بالمحنة ذاك الذي لم يتعرّض فعلاً للاضطراب، وسوف يفكّر من تعرّض للاضطراب فعلاً بأن يفتّش عن مكان لا اضطراب فيه.

هذا هو المنطق الطبيعي والنتيجة الطبيعيّة لشعورٍ شخصيّ مصلحي وانفعال محدود تجاه المحنة.

وأمّا حينما نعيش شعورنا وغضبنا وألمنا لله لا لأنفسنا، حينما نشعر بأنّ المحنة ليست هي أنّنا فقدنا حياة الاستقرار والطمأنينة.. متى كنّا نعيش حياة الاستقرار والطمأنينة منذ توفّي رسول الله ﷺ؟ منذ وقعت تلك المصيبة العظيمة، حينما خلّف القائد الأعظم في مثل هذه الأيّام أُمّة بناها بجهده وتضحياته وسهره في آناء الليل وأطراف النهار، حينما ترك هذه الأُمّة وهي بعد في بداية الطريق تواجه ألوان العواصف والمحن والمشاكل... منذ تلك اللحظة لم يعش الإنسان المؤمن حياة الاستقرار. ألم يصف الأمير عليه الصلاة والسلام الفتنة التي وجدت وولدت عقيب وفاة النبيّ ﷺ بأنّها الفتنة التي يشيب فيها الوليد[1] فهل تكون حياة يشيب فيها الوليد هي حياة الاستقرار والاطمئنان؟ لكنّ الفرق هو أنّ هناك من الناس من لا يحسّ بفقدان الاستقرار، الاستقرار غير موجود ولكنّه لا يحسّ بفقدان الاستقرار، ولا يدرك أنّه لا استقرار إلّا حينما تمسّه النار، وإلّا الواقع لم

---

(١) نهج البلاغة: ٤٨، الخطبة ٣. وفيها (الصغير) بدل (الوليد).

يتغيّر ولم يختلف منذ مئات السنين، حياة الاستقرار والدعة غير موجودة لشخص يحمل الهموم التي كان يحملها ذلك القلب الكبير، قلب الإمام عليّ عليه الصلاة والسلام الذي قال بأنّ الفتنة يشيب فيها الوليد، الشخص الذي يعيش تلك الهموم لا يجد في الدنيا حياة الاستقرار والدعة، بل هي حياة العناء والمسؤوليّة، حياة الكفاح والجهاد، لا حياة الدعة والاستقرار مهما توفّرت أمامه أسباب الرخاء بحسب الظاهر.

إذن فالمشكلة ليست أنّا فقدنا حياة الدعة والاستقرار منذ عصف القدر بنبيّنا ﷺ، ولئن كان بعضنا يشعر مؤقّتاً بالدعة والاستقرار فهذا لأنّه لم يعش تلك الهموم، لأنّه لم يكن مع الناس، لأنّه لم يكن على مستوى المسؤوليّة، وإلّا كان من المفروض أن لا يعيش حياة الدعة والاستقرار وإمامه يقول بأنّها فتنة يشيب فيها الوليد، وتلك الفتنة التي يشيب فيها الوليد لا يمكن أن توفّر للإنسان حياة الدعة والاستقرار.

إذن فلا دعة ولا استقرار، نحن لم نخسر دعةً واستقراراً، وإنّما امتُحنّا في كيان، امتُحنّا في هذا الكيان الذي ورثناه منذ مئات السنين، هذا الكيان الذي بذل في سبيله من جهود سلفنا الصالح الطاهر من أصحاب الأئمّة عليهم الصلاة والسلام، ومن أجيال الفقهاء بعد ذلك جيلاً بعد جيل، بذل في سبيل هذا الكيان وتدعيمه وتطويره وتنميته وجعله مشعلاً للإسلام في كلّ أرجاء العالم الإسلامي.. بذل في سبيل ذلك من الدم الطاهر والوقت الطاهر والعمر الطاهر ما امتلأ به تاريخ سلفنا الطاهر. المشكلة هي مشكلة هذا الكيان.

إذن فليست المشكلة مشكلة هذا الفرد، أو هذا الفرد، وإنّما هي مشكلة هذا الوجود الكلّي لكلّ هؤلاء الأفراد. وهذا الكيان كما قلت ليس كياناً قد وصل إلينا مجّاناً حتّى نستطيع أو حتّى يجوز لنا ـ بمبرّرات الهزيمة النفسيّة ـ أن نسلّمه

بسهولة، أن ننسحب عنه باختيار، أن نضيّعه بأنفسنا.. وإنّما هو كيان وصل إلينا عبر تاريخ مليء بالتضحيات، بالعمل الصالح والجهاد الصالح.

[المحنة التي عاشها محمّد بن أبي عمير:]

هذا هو الكيان الذي تسرّبت في كلّ أرجائه الآلام التي عاشها محمّد بن أبي عمير في سبيل إنشاء هذا الكيان ومئات من أمثال محمّد بن أبي عمير من أصحاب الأئمّة عليهم الصلاة والسلام الذين عاشوا ألوان المحنة والاضطهاد وألوان البلاء في سبيل ترسيخ بذور هذا الكيان.

أليس محمّد بن أبي عمير على سبيل المثال هو ذاك الشخص الذي استطاع أن يصمد لا أمام خوف نفسي بل أمام تعذيب خارجي، وجّهه عليه أعظم سلاطين العالم في ذلك الوقت(١).

استدعي من قبل جهاز ذلك السلطان وكلّف بأن يشي بالشيعة؛ لأنّه كان من مشاهير فقهاء الشيعة. قيل له: أنت تعرف أسماء الشيعة، اذكرهم لنا، وأنت بخير، امتنع محمّد بن أبي عمير، وبقي يكرّر بأنّي أعرف من الشيعة محمّد بن أبي عمير ومحمّد بن أبي عمير، قالوا: وبعد من؟.. قال: ومحمّد بن أبي عمير. قالوا: وبعد؟... قال: ومحمّد بن أبي عمير. فأمر به فضرب حتّى أُغمي عليه.

قال ـ عليه رضوان الله ـ: إنّه في حالة هذا الضرب صارت عندي لحظة ضعف، حاولت أن أنطق، حاولت أن أذكر أسماء جملة من الأصحاب، من الإخوان من تلامذة مدرسة الإمام جعفر بن محمّد الصادق، فتمثّل أمامي شيخي حمران(٢) ـ وكان حمران ميّتاً وقتئذٍ ـ تمثّل أمامي وفي مخيّلتي شيخي وهو

---

(١) يقصد هارون الرشيد.

(٢) الصحيح محمّد بن يونس بن عبد الرحمن.

يقول لي : يا محمّد إيّاك وأن تنطق بكلمة ولو متّ تحت السياط . يقول : فاستعدت رباطة جأشي وقوّتي وحولي وطولي وصمّمت على أن لا أنطق مهما كلّف الأمر[1].

حمل هكذا إلى بيته بعد أن عجز الآخرون عن استنطاقه، ثمّ صودرت أملاكه، صودرت أمواله، كان بزّازاً تاجراً واسع النطاق في الثراء والمال، أصبح بين عشيّة وضحاها إنساناً فقيراً لا يملك شيئاً من تلك الأموال، يجلس في شرفة بيته يشتغل برواياته وأحاديثه.

قصّة نهب داره هي القصّة التي جعلتنا نخسر كثيراً من أسانيد روايات ابن أبي عمير. يقولون : إنّ السبب في أنّ أكثر روايات هذا الرجل العظيم كانت مراسيل هو أنّ كتب هذا الرجل العظيم كانت في جملة الأموال التي نهبت وصودرت من بيته من قبل الآخرين، ولهذا بقي ينقل ما علق بذهنه وكان لا يحفظ الأسانيد في كثير من الأحيان فكان يرسل، ولهذا كانت روايات ابن أبي عمير أكثرها مراسيل. يجلس في الشرفة ويتلهّى ويشتغل بالروايات التي عرفها وهو لم يشعر بنوع من الانهيار، كان لا يزال أقوى ما يكون صموداً، وثباتاً، واستبسالاً، واعتقاداً بأنّ خط الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام هو الخطّ الصالح الذي يجب على الإنسان ـ لكي يكون إنساناً صالحاً ـ أن يواصل الاستمرار فيه، والبذل له، والعطاء له بقدر ما يمكنه.

لم تجعله هذه المحنة يتململ، يتزعزع، ينحرف قيد أنملة عن وصايا وتعليمات الإمام جعفر بن محمّد الصادق. جاءه شخص عميل له من عملائه

---

(١) اختيار معرفة الرجال : ٨٥٥؛ رجال النجاشي : ٣٢٦ ـ ٣٢٧؛ منتهى المقال ٥ : ٣٢؛ مستدركات أعيان الشيعة ١ : ١٣٩.

الذين [كانوا يشترون] منه الأقمشة حينما كان تاجراً، وكان عليه دين قد بقي في ذمّته لمحمّد بن أبي عمير، وكان يتقاعس عن الوفاء، حينما بلغه أنّ محمّد ابن أبي عمير وقع في محنة مصادرة أمواله وأملاكه، جاء إليه ليقدّم إليه المبلغ من المال ـ ولا أتذكّر كم كان ـ قدّم بين يديه المبلغ وقال له: اعذرني يا شيخي إن كنت قد تأخّرت حتّى الآن في تقديم هذا المبلغ لأنّي كنت معسراً، ولمّا سمعت بأنّك قد صودرت أملاكك ووقعت في ضائقة قرّرت أن أبيع داري ثمّ أُقدّم بين يديك حقّك لكي تستعين به على أُمور دنياك. ماذا قال هذا الفقيه الصالح؟ ماذا قال هذا الإنسان الذي يمثّل نتاج مدرسة الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام؟!

قال له: سمعت من أشياخي عن الإمام جعفر عليه السلام أنّه يقول: «لا يُباع دار سكنٍ في وفاء دين» خذ هذا المال إليك والله خير الرازقين!![1]

إذن فهو ـ في قمّة المحنة ـ لم يشأ أن ينحرف قيد أنملة حتّى عن التعاليم والوصايا الأخلاقيّة التي ذكرها الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام وإلّا معنى: «لا يباع دار سكن في وفاء دين» يعني: أنّه لا يجبر الدائن المدين على أن يبيع دار سكن، أمّا إذا تبرّع المدين بأن يبيع دار سكنه فيجوز شرعاً للدائن أن يأخذ مال الوفاء، ولكنّه مكروه. هذه الكراهة، هذا المفهوم الشرعي للكراهة جعل هذا الرجل الممتحن يقف في هذه اللحظة موقف الإباء والتمنّع؛ لأنّه لا يطلب الحياة إلّا لكي يضرب المثل الأعلى للإنسان المسلم في أخلاقه وسلوكه وسيرته.

---

(١) في المصدر: «لا تباع الدار ولا الجارية في الدين» (الكافي ٥: ٩٦، الحديث ٣)، أمّا حكايته مع الرجل الذي كان له عليه عشرة آلاف درهم فراجعها في: وسائل الشيعة ١٨: ٣٤١، الباب ١١ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٥.

هذا الكيان هو الكيان الذي انبثّت فيه آلام محمّد بن أبي عمير ومئات من أمثال محمّد بن أبي عمير.

[المراحل التي مرّت بها الحوزة العلميّة]

هذا الكيان، هذه الحوزة لها تاريخها الطويل الذي مرّ بعدّة مراحل:

[١ ـ مرحلة الاتّصال الفردي:]

مرّ بمرحلة كان فيها هذا الكيان يعبّر عن اتّصالات فرديّة بين علماء مجتهدين وقواعد شعبيّة في بلاد أُولئك العلماء المجتهدين، يُستفتى العالم فيفتي، وكان الارتباط يقوم بشكل فردي ومباشر بين الناس وبين العالم المفتي. وهذه المرحلة هي المرحلة التي عاشها أصحاب الأئمّة عليهم الصلاة والسلام. واستمرّت هذه المرحلة إلى أيّام العلّامة الحلّي رضوان الله عليه، كان الوضع العامّ لهذا الكيان هو وضع علماء مجتهدين يوجد كلّ منهم في مكان ويرتبط به شيعة يستفتونه فيفتي. ثمّ بعد هذا دخل مرحلة أُخرى.

[٢ ـ مرحلة الجهاز المرجعي:]

المرحلة الثانية و دخلها ـ بحسب ما أفهم من سير الأحداث ـ أنّه دخلها على يد الشهيد الأوّل رضوان الله عليه.

هذا الشهيد الأوّل الذي قدّم دمه في سبيل نقل هذا الكيان من المرحلة الأُولى إلى المرحلة الثانية. على عهد الشهيد الأوّل (رضوان الله عليه) تطوّر هذا

الكيان، أصبح هذا الكيان عبارة عن أجهزة من الوكلاء وعلماء الأطراف، يرتبطون بالمرجع ويتّصلون بالقواعد الشعبيّة. يعني هذا الوضع الموجود للمرجعيّة فعلاً. أنا لا أعرف تطبيقاً أسبق من الناحية التاريخيّة له من تطبيق الشهيد شهيدنا الأوّل (رضوان الله عليه). قام بهذا التطبيق في لبنان وسوريا وعيّن الوكلاء وفرض جباية الزكاة والخمس على القواعد الشعبيّة من الشيعة، وبذلك أنشأ كياناً دينيّاً قويّاً للشيعة مترابطاً لأوّل مرّة في تاريخ العلماء. وكان إنشاؤه لهذا الكيان هو من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى مقتله (رضوان الله عليه) في قصّةٍ لا مجال الآن للتوسّع فيها[1].

[٣ ـ مرحلة التمركز والاستقطاب:]

واستمرّت هذه المرحلة (مرحلة المرجعيّة مع الجهاز) إلى أن دخلت المرجعيّة (المرحلة الثالثة) على يد الشيخ كاشف الغطاء ومعاصريه من العلماء، وهي مرحلة التمركز والاستقطاب؛ لأنّ المرجعيّة في المرحلة الثانية بالرغم من أنّها كانت ذات أجهزة لكنّها لم تكن متمركزة بنحو تستقطب العالم الشيعي كلّه. وفي عهد الشيخ كاشف الغطاء وعن طريق علاقات وارتباطات واسعة بين العراق وإيران. أمكن وضع بذرة للاستقطاب والتمركز، ونشأت المرجعيّة المركزيّة التي تستقطب أنظار العالم الإسلامي. وكان لهذا الإنشاء ولهذا التطوير تضحياته الكبيرة وجهوده التي أيضاً لا مجال الآن للتوسّع في الحديث عنها.

وفي هذه المرحلة الثالثة مرّت على هذه المرجعيّة فترة طويلة من الزمن في

---

(١) تجد ترجمته ﵀ في مصادر عديدة من جملتها: روضات الجنّات ٧: ٣ ـ ٢٥.

عهد الحكم العثماني ما قبل عصر الاستعمار.

[٤ ـ مرحلة القيادة :]

ثمّ حينما دخل المسلمون عصر الاستعمار وجد نوع من التحوّل والتطوّر في هذا الكيان؛ لأنّ هذا الكيان الذي كان قد أصبح كياناً مركزيّاً يستقطب أنظار العالم الشيعي، بدأ يتسلّم زمام القيادة، بدأ يدخل الصراع مع الكافر المستعمر ويتبنّى مصالح المسلمين ويدافع عنهم.

وهكذا بدأ هذا الكيان مرحلة أُخرى هي مرحلة القيادة زيادة على استقطابه وتمركزه، منذ حوالي خمسين أو ستّين سنّة، منذ أحداث دخول النفوذ الاستعماري إلى هذه المنطقة، في العراق، وإيران، ولبنان، وغيرها من أنحاء العالم الشيعي. غاية الأمر أنّ هذه القيادة كانت تتذبذب بين مدّ وجزر، بين ظهور وخفاء، حسب الظروف والملابسات التي تمنى بها خلال عملها.

إذن هذا الكيان هو كلّ هذا التاريخ، كلّ هذه الجهود، كلّ هذه التضحيات، هي عبارة عن هذا الكيان الذي بأيدينا!!. فهل بالإمكان أن يكون شعورنا تجاه محنة يتعرّض لها هذا الكيان هو الشعور تجاه إنسان يفقد مصلحة شخصيّة محدودة فقط! يفقد نعمة الرخاء والدعة فقط! يفقد حياة الاستقرار والأمن فقط!!؟ هل هذا هو الشعور الذي يجب أن يكون لدى وريث محمّد بن أبي عمير!؟ لدى وريث الشهيد الأوّل الذي بذل دمه في سبيل هذا الكيان!؟ هل يجب أن يكون وريث ذلك الرجل العظيم، يحسّ تجاه المحن التي تعصف بذلك الكيان، إحساس شخص يفقد مالاً، أو يفقد استقراراً!؟ لا!! بل يجب أن يكون أكثر شعوراً بالمسؤوليّة.

ومن أعظم مظاهر هذا الشعور بالمسؤوليّة من ناحية هو الشمول والعموم، يعني أن يكون هذا الانفعال وهذا الغضب وهذا الشعور بالألم، أن يكون هذا الألم ألماً يعيشه كلّ أبناء هذا الكيان لا أن يعيشه خصوص من يواجه النار وجهاً لوجه؛ لأنّ هذه النار ليست نار شخص، وإنّما هي نار هذا الكيان، فلا بدّ وأن يعيش أبناء الكيان جميعاً شعوراً خاصّاً، انفعالاً معيّناً، وتضامناً معيّناً، في هذا الموضوع. يجب أن يشعر أيّ واحد منّا بأنّ الجسم الواحد إذا قطعت يده اليمنى أو قطعت يده اليسرى فليس بإمكان اليد الأُخرى أن تقول: أنا في أمان لأنّي أنا لم أُقطع، قطعت اليد الأُخرى وأنا لم أُقطع، لأنّ إحدى اليدين إذا قطعت فاليد الأُخرى سوف تشلّ عن العمل في لحظة عاجلة أو آجلة حتماً.

إذن فالمسألة مسألة جسم واحد، ومسألة كيان واحد، ولا بدّ أن يعيش أبناء هذا الكيان الواحد شعوراً واحداً تجاه الموضوع.

ثمّ أُولئك الذين يواجهون الأحداث وجهاً لوجه يجب أن لا ينهاروا، ألّا يفقدوا إرادتهم بين ساعة وأُخرى، أن لا يشعروا بأنّ حلّ المشكلة هو أن يغادروا أرض الله الطيّبة هنا، ويذهبوا إلى أرض أُخرى. هذا لا يحلّ المشكلة، هذا هو الذي يجعل الكيان يتفتّت، ويجعل هذه الحوزة تنتهي باختيار، بعمل اختياري لا بعمل قسري، وهذا هو الذي يعطي أكبر الأضرار على الإسلام والمسلمين.

إنّ هذا البلد، إنّ هذه الأرض، إنّ الإسلام الذي قام بإعالتك، قام بالإنفاق عليك أو عليّ، قام بإعالتنا والإنفاق علينا.. هذا الإسلام نحن مدينون له بوجودنا، مدينون له بأموالنا، مدينون له بكرامتنا، بعزّتنا، بكلّ ما نملك من اعتبار، هذا الإسلام إذا كلّفنا أن نقيم على الضيم أُسبوعاً، أو أُسبوعين، شهراً

أو شهرين، أن نتحمّل الأذى في سبيل الله، أن نصمد أن نصبر، في سبيل أن لا يتفتّت، في سبيل أن يواصل وجوده حتّى تنكشف هذه الأزمة عن الإسلام والمسلمين... إذا كلّفنا ذلك فليس هذا التكليف بالنسبة إلينا تكليفاً غير طبيعي؛ لأنّه هو المحسن الذي كان دائماً يقدّم ونحن نأخذ، الذي كان دائماً يتفضّل ونحن نستفيد، الذي كان دائماً يسدّد ونحن نتمتّع بكلّ ما يقدّم لنا من خيرات ومكاسب وجاه عريض.

ما هو جاهنا؟! ما هو اعتبارنا لولا الإسلام؟!

بمَ نصول؟.. بمَ نجول إلّا بالإسلام؟!

بمَ عشنا طيلة هذه المدّة؟!

بمَ استقطبنا من استقطبنا من قلوب المؤمنين؟!

أيّ واحد منكم لا ينفذ إلى قلب شخص إلّا عن طريق الإسلام!! كلّ من تجدونه يقدّركم إنّما يقدّركم على أساس الإسلام! فلا تبيعوا الإسلام بثمن رخيص! لا تبيعوه بانسحاب سريع لا مبرّر له! لا يوجد هناك مبرّر لمثل هذا الانسحاب إلّا ذلك الشعور الضيّق!!

اللهمّ املأ قلوبنا إيماناً.

اللهمّ اجعلنا على مستوى المسؤوليّة.

اللهمّ امدّنا بإمداد منك..

اللهمّ اجعلنا نعيش المحنة كما يعيشها المؤمنون الصابرون، الصامدون، الذين يعيشونها لله لا لأنفسهم.

اللهمّ ذكّرنا دائماً بأنّ عليّ بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام حينما وقف يقاتل عمرو بن عبد ودّ وحينما عاش لحظة الغضب لنفسه توقّف عن قتل عمرو بن

عبد ودّ حتّى يرجع إليه غضبه لله تعالى وحتّى يتألّم لله[١].

اللهمّ ذكّرنا بذلك حتّى تجعل ألمنا دائماً لله لا لأنفسنا، للإسلام لا لمصالحنا، للكيان العامّ لا لوجودنا.

[محنة المدّ الأحمر في العراق :]

أنا حينما مرّ بالعراق المدّ الأحمر الشيوعي كنت ألف مرّة ومرّة أمتحن نفسي، أُوجّه إلى نفسي هذا السؤال :

إنّي أنا الآن أشعر بألم شديد!! لأنّ العراق مهدّد بخطر أن يصبح شيوعيّاً، لكن هل إنّي سوف أشعر بنفس هذا الألم، بنفس هذه الدرجة لو أنّ هذا الخطر وجّه إلى إيران بدلاً عن العراق، لو وجّه إلى باكستان بدلاً عن العراق وإيران، لو وجّه إلى أيّ بلد آخر من بلاد المسلمين الكبرى، بدلاً عن هذه البلاد... هل سوف أشعر بنفس الألم أو لا أشعر بنفس الألم؟

أُوجّه هذا السؤال إلى نفسي حتّى أمتحن نفسي لأرى أنّ هذا الألم الذي أعيشه لأجل تغلغل الشيوعيّة في العراق هل هو ألمٌ لخبزٍ سوف ينقطع عنّي؟!! لمقامٍ شخصي سوف يتهدّم؟! لكيانٍ سوف يضيع؟!

لأنّ مصالحي الشخصيّة مرتبطة بالإسلام إلى حدّ مّا، فهل إنّ ألمي لأجل أنّ هذه المصالح الشخصيّة أصبحت في خطر؟؟ إذا كان هكذا.. إذن فسوف يكون ألمي للشيوعيّة في العراق أشدّ من ألمي للشيوعيّة في إيران.. أو أشدّ من ألمي للشيوعيّة في باكستان.

وأمّا إذا كان ألمي لله تعالى، إذا كان ألمي لأنّي أُريد أن يعبد الله في

---

(١) بحار الأنوار ٤٨ : ٥١.

الأرض، وأُريد أن لا يخرج الناس من دين الله أفواجاً.. فحينئذٍ سوف أرتفع عن حدود العراق وإيران وباكستان، سوف أعيش لمصالح الإسلام، سوف أتفاعل مع الأخطار التي تهدّد الإسلام بدرجة واحدة دون فرق بين العراق وإيران وباكستان وبين أيّ أرجاء العالم الإسلامي الأُخرى!!..

[محاسبة النفس:]

كلّ واحد منّا يجب أن يحاسب نفسه قبل أن يدخل إلى محاسبة الآخرين، يجب أن يتأمّل في آلامه، في انفعالاته النفسيّة، هل هي انفعالات لله أو انفعالات لمصالحه؟!

إذا كانت انفعالات لمصالحه فيجب أن لا يرجو من الله شيئاً، يجب أن لا يرجو من الله حتّى الثواب. لأنّه هو يتألّم لنفسه لا يتألّم لله، فلماذا يثيبه الله؟ على ماذا يثيبه الله؟! سوف يكون محروماً حتّى من الثواب فضلاً عن الفرج، سوف يكون محروماً حتّى من الثواب الآجل. أمّا إذا كان ألمه لله حقيقة، إذا كان انفعاله لله حقيقة، فحينئذٍ سوف يكون أوسع نفساً، سوف يكون أوسع أُفقاً، سوف ينظر إلى كلّ العالم الإسلامي، إلى كلّ المسلمين، إلى كلّ المشاكل بنظرة واحدة.

هذه المرجعيّة الموجودة اليوم ابتليت بمصائب كثيرة قبل اليوم، ابتليت بمحن كبيرة، ابتليت بمحنة كبيرة قبل بضع سنوات! لكن انظروا هل إنّ درجة التفاعل مع تلك المحن والمصائب التي ابتليت بها المرجعيّة، وابتلي بها الكيان الموجود اليوم، هل إنّ درجة التفاعل بها كانت واحدة؟!إنّ الشخص الذي يعيش لله يجب أن يتفاعل مع كلّ هذه المصائب، مع كلّ هذه المحن التي يُبتلى بها هذا الكيان بدرجة واحدة بنحو واحد، سواء كانت النار موجّهة إلى وجهه مباشرةً، أو

موجّهةً إلى أخيه، أو موجّهةً إلى أخيه الآخر.

إنّ تفاوت درجات الانفعال، إنّ اختلاف موقف الإنسان تجاه هذه المحن، هذا الاختلاف يجب أن يعالجه كلّ إنسان منّا في نفسه لكي يعيش لله. وغفر الله لنا ولكم جميعاً.

المحاضرة الثالثة[(١)]

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، وأفضل الصلوات على أفضل النبيّين وآله الطيّبين الطاهرين.

[المفهوم القرآني عن المحنة:]

قلنا إنّ المفهوم القرآني عن المحنة ـ أيّ محنة ـ يؤكّد أنّ الإنسان الممتحن والجماعة الممتحنة تتحمّل مسؤوليّة وقوع هذه المحنة بما قدّمت من عمل.

حينما يظهر الفساد في البرّ والبحر يقول القرآن الكريم: إنّ هذا الفساد الذي ظهر في البرّ والبحر هو نفس ذاك العمل الذي قدّمه الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلّهم يرجعون[(٢)]. فالمحنة هي في الواقع تجسيد بشكل مرير للأعمال المسبقة التي قامت بها الجماعة الممتحنة ﴿ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾[(٣)] هي تجسيد للأعمال التي قدّمها الناس أنفسهم، وهي في نفس الوقت موعظة ونذير من الله سبحانه.

على هذا الأساس قلنا: إنّنا في دراسة الجانب الذاتي من المحنة لا بدّ أن نُقيّم أوّلاً شعورنا تجاه المحنة ـ وهذا ما صنعناه بالأمس[(٤)] ـ ولا بدّ لنا ثانياً أن

---

(١) أُلقيت بتاريخ ٢٧ / صفر / ١٣٨٩ هـ.

(٢) ﴿ ظَهَرَ الفَسَادُ فِي البَرِّ وَالبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ الروم ٤١.

(٣) الشورى: ٣٠.

(٤) في المحاضرة الثانية عن المحنة.

نحاسب أنفسنا على ما قدّمنا من عمل، وعلى مساهمتنا في تكوين هذه المحنة، وعلى دورنا الإيجابي في صنعها.

[الأرضيّة النفسيّة لأساليب العمل:]

وهنا أنا لا أُريد أن أُناقش أساليب العمل التي أدّت إلى هـذه المـحنة، ولا أُريد أن أتحدّث عن الأساليب التي من طبيعتها أن تغيّر من الموقف، بل أُريد أن أتحدّث قبل ذلك عن الأرضيّة النفسيّة لهذه الأساليب، فإنّ منطلق المصيبة والمحنة هو تلك الأرضيّة النفسيّة التي عشناها طيلة الزمن الذي تقدّم وسبق هذه المحن. هذه الأرضيّة النفسيّة لم تكن أرضيّة نفسيّة صالحة لكي تنشأ ضمنها أساليب العمل الصالحة، ولكي تؤتي هذه الأساليب ثمارها.

هذه الأرضيّة النفسيّة التي عشناها والتي كانت ولا تزال تساهم في خلق المشاكل في طريقنا، وفي تكوين المحن في وجوهنا، هذه الأرضيّة النفسيّة أستطيع أن أُرجعها بالتحليل إلى عاملين نفسيّين أساسيّين، وهما ـ بالرغم من كونهما عاملين ـ هما مرتبطان كلّ الارتباط فيما بينهما:

أحد العاملين: هو عدم الشعور التفصيلي بالارتباط بالله تعالى.

والعامل الآخر: هو أنّ الأخلاقيّة التي كنّا نعيشها ليست أخلاقيّة الإنسان العامل، بل هي أخلاقيّة إنسان آخر لا يصلح للعمل الحقيقي.

وإذا كنّا نريد أن نستفيد من هذه المحنة، وإذا كنّا جادّين في الحساب، فلا بدّ أن نرجع إلى هذين العاملين الأساسيّين لكي نستطيع أن نتيح لأنفسنا فرصة التكفير عمّا سبق بالنسبة إلى كلّ من هذين العاملين عامل (عدم الشعور بالاتّصال بالله بالدرجة الكافية) وعامل (أخلاقية الإنسان اللاعامل).

[١ ـ عدم الشعور التفصيلي بالارتباط بالله سبحانه :]

أمّا بالنسبة إلى العامل الأوّل، بالنسبة إلى عدم الشعور التفصيلي بالاتّصال بالله سبحانه وتعالى.. فهذا ما يقع عادةً وعلى مرّ الزمن في حياة الطالب الاعتيادي الذي يهاجر من بلده ويأتي إلى هنا[١] متحمّلاً آلام الغربة، وآلام السفر، وآلام الوحشة، وآلام فراق الأحبّة والأهل والوطن... كلّ هذا التحمّل يكون في اللحظة الأُولى قائماً على أساس شعور تفصيلي يشدّه إلى الله تعالى، يشعر بأنّ هذه القوّة هي التي تجذبه وتنتزعه من أهله، ووطنه، وبلده، ومن أحبّته، لكي يهاجر إلى الله، ويتعلّم على يد ورثة الأنبياء[٢]، ثمّ يواصل خطّ الأنبياء.

ولكن بعد أن يدخل إلى إطار هذه الحوزة ويكون هذا الشعور التفصيلي موجوداً في نفسه، فينخرط في مناهجها، ويسلك مسالكها ويعيش دروبها.. بعد هذا تنطفئ بالتدريج، تتضاءل بالتدريج جذوة شعوره بالاتّصال بالله تعالى، بينما كان من المفروض أنّ هذه الجذوة تنمو بالتدريج بدلاً عن أن تخمد أو عن أن تتضاءل، وذلك لأنّه حينما يأتي إلى الحوزة لا يعيش تطبيقاً حيّاً لهذا الاتّصال بالله تعالى، وإنّما يعيش على أفضل تقدير دروساً معيّنة ومناهج معيّنة هي في حدود كونها مفاهيم وأفكار لا تغذّي هذا الشعور، فيبقى هناك فراغ نفسي كبير في قلبه، في وجدانه، في ضميره، هذا الفراغ النفسي الكبير لا يمكن أن يُملأ بمطالب من الفقه والأُصول؛ لأنّ مطالب الفقه والأُصول تملأ عقل الإنسان ولكنّها لا تملأ ضميره، لا تملأ وجدانه، سوف يمتلئ عقله علماً، لكن من الجائز أنّ ضميره

---

(١) يقصد النجف الأشرف.

(٢) الكافي ١ : ٣٢، الحديث ٢.

ووجدانه سوف يبقى فارغاً كما كان فارغاً حينما كان ابن القرية، أو ابن المدرسة، أو ابن المعمل الذي جاء منه إلى هذه الحوزة.

وهذا الفراغ في الضمير والوجدان الذي يعيشه هذا الإنسان ـ حتّى إذا أصبح ثريّاً من الناحية العقليّة ـ هذا الفراغ سوف يميّع بالتدريج شعوره بالارتباط بالله؛ لأنّ هذا الشعور لن يجد ما يُنمّيه وما يُغذّيه لا نظريّاً ولا عمليّاً.

أمّا نظريّاً فلأنّه لا يأخذ من النظريّات إلّا ما يرتبط باستنباط الأحكام الشرعيّة، والنظريّات التي يستنبط على أساسها الحكم الشرعي غذاء للعقل لا للوجدان والضمير.

وأمّا عمليّاً فلأنّه لا يعيش تجربة للاتّصال بالله تعالى. لا يعيش حياة عمليّة وإنّما يعيش حياة مدرسيّة خالصة، وهذه الحياة المدرسيّة الخالصة التي يعيشها كثيراً ما تكون مشوبة أيضاً بالمبعّدات عن الله تعالى، قد تكون أحياناً مشوبة بكثير من الذنوب التي تبعد الإنسان عن الله تعالى وتميّع صلته به.

فما يمضي عليه برهة من الزمن حتّى تكون جذوة ذلك الشعور التفصيلي قد انطفأت بعد أن تكون قد تحوّلت إلى ارتكاز. يعني في بداية الأمر يتحوّل شعوره التفصيلي إلى شعور مبهم غامض يختفي في الأعماق وتتراكم عليه مشاعر أُخرى لا ترتبط بالله. هذه المشاعر الأُخرى تستورد من أهواء البيئة، من طبيعة البيئة، من الملابسات والتعقيدات غير الصالحة التي يعيشها في البيئة، تتراكم هذه المشاعر الثانويّة غير الطاهرة ويبقى ذاك الشعور النظيف يبقى في الأعماق شعوراً مبهماً غامضاً باهتاً.

ثمّ بعد مضيّ زمن يتلاشى ذاك الشعور، يتلاشى حتّى كقاعدة، ويتمزّق، ويعوّض عنه شعور آخر، بعد أن يكون هذا الطالب قد قضى مرحلة طويلة من حياته العلميّة، بعد أن يكون قد أصبح مهيّأً من الناحية العلميّة لكي يجسّد ذلك

الشعور في عمله، في جهاده، في تطبيقه، بعد أن يكون قد وصل إلى المرحلة التي يكون مدعوّاً فيها إلى المساهمة في خدمة الدين.. يكون قد فرغ وجدانه وضميره نهائيّاً من ذلك الشعور الذي عاشه وهو في طريقه من القرية إلى النجف، وهو في طريقه من المدينة إلى النجف، تلك الأحلام والآمال، تلك التصوّرات الكبيرة الضخمة الروحيّة التي كان يعيشها وهو في طريقه إلى مهجره العظيم، تلك التصوّرات تعود كلّها خواءً، تعود كلّها فراغاً؛ لأنّها بعد أن جُمّدت وأصبحت شعوراً إجماليّاً بعد هذا فقدت أيّ غذاء وإمداد متّصل حتّى تمزّقت، وهذا هو معنى نسيان الله تعالى، وأنتم كلّكم تعرفون أنّ من ينسى الله ينساه الله، من ينقطع عن الله ينقطع عنه الله سبحانه وتعالى.

ألم يقل الله (صانع وجهاً واحداً يكفيك الوجوه كلّها)[1]؟ نحن اليوم نرى أنّ الوجوه كلّها ساخطة علينا متبرّمة بنا. إنّما كانت ساخطة علينا متبرّمة بنا لأنّنا لم نصانع وجهاً واحداً حتّى يكفينا ذاك الوجه الواحد الوجوه كلّها، نحن لم نشعر خلال حياتنا العمليّة بأنّنا مرتبطون ارتباطاً حقيقيّاً بالله تعالى، وأنّنا مدعوّون من قبله سبحانه وتعالى إلى بذل كلّ وجودنا وإمكانيّاتنا في سبيله، هذا الشعور حيث إنّنا لم نعشه، لم نصانع وجهاً واحداً، ولمّا كنّا لم نصانع وجهاً واحداً لم يكفنا الوجوه كلّها.

أفضلنا، أشطرنا هو من صرف قواه وطاقاته في سبيل أن يصانع هذا الوجه، وهذا الوجه، وهذا الوجه، وعمليّة مصانعة الوجوه بشكل فردي هذا لا يمكن أن يؤدّي إلّا إلى نتيجة فرديّة. وأمّا من صانع ذلك الوجه العظيم الذي بيده ملكوت

---

(١) هذه الكلمة للحكماء. قال أُويس القرني: «ما سمعتُ كلمةً كانت للحكماء أنفع لي من قولهم: صانع وجهاً واحداً يكفك الوجوه كلّها» (مجموعة ورّام ٢: ١١٣).

السماوات والأرض فهو القادر على أن يكفيه الوجوه كلّها.

الأئمّة عليهم أفضل الصلاة والسلام بالرغم من أنّهم كانوا مضطهدين من قبل سلاطين وقتهم، كانوا دائماً يعيشون المحنة من حكّام زمانهم، بالرغم من أنّ أجهزة تلك الحكومات كانت كلّها تقوم على أساس الدعاية ضدّهم، وعلى أساس نشر المفاهيم المعاكسة لخطّهم، وبالرغم من أنّهم سُبّوا على منابر المسلمين ألف شهر[(١)]، وبالرغم من كلّ الطاقات التي بذلت من قبل سلاطين الوقت في سبيل تمييعهم وفي سبيل فصل قواعدهم الشعبيّة عنهم، بالرغم من كلّ ذلك نرى أنّ عليّ بن الحسين عليه الصلاة والسلام حينما يأتي ليستلم الحجر الأسود ينفرج هؤلاء المسلمون الذين يُسبّ عليّ بن الحسين وأبوه وجدّه على منابرهم، في بلادهم، هؤلاء المسلمون الذين نشؤوا ونشأ آباؤهم على سبّ الإمام وأبيه وجدّه، هؤلاء المسلمون أنفسهم ينفرجون بين يديه، بينما لم يكونوا ينفرجون أمام سلطان من أُولئك السلاطين الذي كان ينتظر طريقه إلى الحجر فلا يجده[(٢)].

لماذا؟! لأنّ عليّ بن الحسين عليه السلام صانع وجهاً واحداً فكفاه الوجوه كلّها.

لا تقولوا بأنّ الناس على دين ملوكهم؛ لأنّ الملوك وقتئذٍ ماذا كان موقفهم من عليّ بن الحسين؟ هل كان هشام بن عبد الملك أو كان عبد الملك نفسه مع عليّ بن الحسين؟! أكان يحمل مفهوماً صحيحاً أو يبشّر بمفهوم صحيح عن عليّ بن الحسين؟! لكنّ الناس أنفسهم كانوا مجذوبين إلى الإمام عليّ بن الحسين؛ لأنّه كان يعيش بكلّ وجوده حالة الاتّصال بالله... حالة الاتّصال بالله بالرغم من أنّها كمال للإنسان هي بحدّ ذاتها طاقة للنجاح في خطّ العمل؛ لأنّ هذا الاتّصال

---

(١) المناقب ٣: ٢٥٣.

(٢) أنظر: مستدرك الوسائل ١٠: ٣٩٤.

بالله سوف يضع قاعدة لما سنتحدّث عنه بعد قليل من أخلاقيّة الإنسان العامل، أخلاقيّة الإنسان العامل التي سنتحدّث عنها بعد قليل لا يمكن أن تتكوّن عند الإنسان إلّا إذا كان يعيش حالة الاتّصال بالله سبحانه وتعالى عيشاً تفصيليّاً.

إضافة إلى ذلك: إنّ هذا الاتّصال بالله تعالى يجعل الإنسان قادراً على أن يدعو ويترقّب من الله الاستجابة، أمّا إذا كان نسي الله تعالى أيّام رخائه، قد ترك الله ودينه، تركه ومحنته، تركه ومشاكل رسالته، وكان لا يفكّر في الله وكان يفكّر في نفسه لا في الله.. حينئذٍ كيف يمكن أن يرجو هذا الإنسان أن يمدّ يديه إلى السماء ـ حينما يقع في محنة ـ فيستجيب الله دعاءه؟

ولماذا يستجيب الله دعاءه!!

ولماذا يستمع إلى لسان لم يلهج بذكر الله!!

وإلى يدين لم تتحرّك في طاعة الله!!

وإلى قلب لم ينبض بالحبّ لله تعالى!!

نحن لا يمكننا أن نترقّب استجابة الدعاء إلّا إذا كنّا نعيش حالة الاتّصال بالله وكنّا قد عبّأنا وجودنا وقوانا لله سبحانه وتعالى، حينئذٍ يمكن أن [نطلب] من الله سبحانه وتعالى الإمداد والمعونة والتغلّب على كلّ المشاكل والمحن.

[محنة يوسف بن تاشفين:]

المسلمون في إسبانيا حينما تعرّضوا في القرن الخامس لغزو مسيحي من قبل إسبانيا المسيحيّة عندما تعرّضوا لهذا الغزو استنجدوا بأمير المغرب (يوسف بن تاشفين)، يوسف بن تاشفين قام مع جيش جرّار، عَبَرَ البحر إلى إسبانيا لكي ينقذ المسلمين في إسبانيا من الغزو المسيحي الذي كان يهدّد كيانهم[1].

(١) أُنظر: تاريخ ابن خلدون ٦: ١٨٣ ـ ١٩٠.

تقول القصّة :

إنّ يوسف بن تاشفين حينما نزل البحر مع كلّ أسطوله وجيشه تحرّك ماء البحر وهبّت عاصفة شديدة جدّاً كادت أن تقضي على الأسطول، حينئذٍ يوسف بن تاشفين وقف في وسط جيشه، ورفع يديه إلى الله سبحانه وتعالى، قال ما مضمونه : يا ربّ أنت تعلم أنّي لم أترك بلادي، لم أترك أرضي، لم أعبر هذا البحر، لم أُقرّر أن أطوي هذه المسافة من قارّة إلى قارّة (من أفريقيا إلى أوروبا) لم أتحمّل خطر الموت على نفسي، على أهلي، على ولدي، على جيشي، خطر تفتّت مملكتي هناك، لم أتحمّل كلّ هذه الأخطار إلّا في سبيل حماية دينك ورسالتك في إسبانيا، في سبيل الحفاظ على المسلمين وعلى الوجود الإسلامي في أُوروبا، في سبيل ذلك قمت. اللهمّ فإن كنت تعلم أنّي حسن النيّة في ذلك، وإن كنت تعلم أنّ وصولي إلى أسبانيا، إلى الشاطئ فيه خير للإسلام والمسلمين... اللهمّ فأسكن عنّا هذه العاصفة وأزلها عنّا!!

يوسف بن تاشفين لم يكن إماماً، أنا أُمثّل بيوسف بن تاشفين؛ لأنّه شخص من الناس، لا يمكن أن يقال بأنّه أفضل من أيّ واحد من عندنا بحسب الموازين الاعتياديّة، ليس هو الإمام عليّ عليه السلام، ليس هو الإمام الحسين عليه السلام، ليس هو أحد المعصومين عليهم السلام، هو إنسان من المسلمين لكن هذا الإنسان من المسلمين وضع كلّ قواه في سبيل الله تعالى، هاجر من بلده في سبيل الله تعالى، كان يشعر شعوراً تفصيليّاً بالاتّصال بالله تعالى. هذا الشعور التفصيلي بالاتّصال بالله تعالى جعل من حقّه أن يدعو، وجعل من حقّه أن يتوقّع الاستجابة من الله تعالى.

تقول الرواية التاريخيّة :

ما أتمّ الأمير يوسف حديثه ودعاءه مع الله تعالى إلّا وسكن البحر، وهدأت

العاصفة، وتغيّرت كلّ الملابسات إلى صالح السفرة، حتّى وصل يوسف بن تاشفين سالماً إلى الشاطئ، واستطاع أن يقضي على الغزو المسيحي ويؤخّر من مأساة الإسلام في إسبانيا أربعة قرون[١].

بقي الإسلام أربعمئة سنة بعد هذا الحادث، بعد غزو يوسف بن تاشفين للمسيحيّين الذين كانوا مجاورين للأندلس. ثمّ بعد أربعمئة سنة، المسلمون هم المسلمون، كانوا يشهدون أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، كما كان يشهد المسلمون في عصر يوسف بن تاشفين، ولكنّهم كانوا نسوا الله تعالى، وانقطعوا عنه، وانصرفوا إلى لهوهم وفسقهم، وتراكمت في حياتهم الذنوب، لم يكونوا يعيشون لله تعالى.. بعد أربع مئة سنة اضطرّ ملك المسلمين في غرناطة ـ البلد الأخير الذي بقي للمسلمين في إسبانيا ـ اضطرّ إلى توقيع وثيقة الاستسلام، إلى توقيع وثيقة التنازل عن الإسلام والوجود الإسلامي، إلى توقيع وثيقة فناء الإسلام في كلّ إسبانيا، اضطرّ إلى توقيع هذه الوثيقة.

تقول الرواية: إنّه قبل أن يوقّع هذا الملك المسكين التعيس وثيقة إعدامه، وإعدام دينه وعقيدته وأُمّته في ذلك البلد نظر نظرة، ثمّ قال: أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أنّ محمّداً رسول الله. فضجّ الأُمراء الذين كانوا حوله قائلين: أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أنّ محمّداً رسول الله. قال: ولكن لا رادّ لقضاء الله، ولا رادّ لأمر الله تعالى. ثمّ وقّع على هذه الوثيقة التي أدّت إلى فناء الإسلام في إسبانيا[٢].

هل كانوا مسلمين؟!!

---

(١) التفاصيل المتعلّقة بدعاء ابن تاشفين لم نجدها في المصادر المتداولة.

(٢) أخبار سقوط غرناطة: ٣٩٩.

نعم كانوا مسلمين !!

كان يريد أن يؤكّد إسلامه في آخر لحظة !

وقّع على وثيقة إعدام الإسلام، وتشهّد الشهادتين حينما وقّع على هذه الوثيقة !

لكن ما قيمة هاتين الشهادتين ؟! لأنّه لم يذكر الشهادتين إلّا حينما واجه خطر هذه الوثيقة، إلّا حينما أصبح ملكه وسلطانه كلّه في غمرة هذا الخطر. كان هذا الرجل نفسه وكان غيره من الأُمراء المحيطين به يعيشون حالة التفتّت والتناقض والانشغال بأمرهم عن الله إلى اليوم الأخير من حياتهم؛ لهذا لم ينفعهم شعورهم بالاتّصال بالله في اللحظة الأخيره، في لحظة الغرق هذا لم ينفعهم.

لا بدّ من أن يعيش الإنسان خطّه الطويل متّصلاً بالله تعالى حتّى يمكنه أن يترقّب من الله الاستجابة لدعائه، والإمداد والمعونة، المساندة والمعاضدة له في عمله.

[٢ ـ أخلاقيّة الإنسان اللاعامل :]

والعامل الثاني : هو الأخلاقيّة، أخلاقيّة الإنسان العامل. نحن أخلاقيّتنا التي نعيشها لم تكن أخلاقيّة الإنسان العامل.

هناك مظاهر أساسيّة للأخلاقيّة التي كنّا نعيشها وهذه المظاهر هي أبعد ما تكون عن أخلاقيّة الإنسان العامل الذي يريد أن يحمل رسالة الله والذي يريد أن يمثّل الأنبياء على الأرض. هذه الأخلاقيّة لا بدّ لنا أن نطوّرها من نفوسنا، لا بدّ لنا أن نغيّر هذه الأخلاقيّة ونفتح بالتدريج أخلاقيّة الإنسان العامل لكي نُهيّئ الأرضيّة النفسيّة التي يقام على أساسها العمل الصحيح.

[أ ـ إيثار المصلحة الخاصّة على المصلحة العامّة :]

الأخلاقيّة التي كنّا نعيشها من نقاطها الرئيسيّة الارتباط بالمصلحة الشخصيّة بدلاً عن الاستعداد للتضحية. نحن بحاجة إلى أخلاقيّة التضحية بدلاً عن أخلاقيّة المصلحة الشخصيّة، نحن بحاجة إلى أن نكون على أُهبةٍ لإيثار المصلحة العامّة للكيان على المصلحة الخاصّة لهذا الفرد أو لهذا الفرد، نحن لا بدّ لنا من أخلاقيّة التضحية بالمصالح الخاصّة في سبيل المصالح العامّة. أمّا ما كنّا نعيشه، أمّا ما كان موجوداً فهو على الغالب إيثار للمصلحة الخاصّة على المصلحة العامّة.

كنّا نعيش لمصالحنا، وكنّا لا نعيش للمصلحة العامّة حينما تتعارض مع مصالحنا الخاصّة.

وهذه النزعة الأخلاقيّة، النزعة الأخلاقيّة التي تتّجه نحو المصلحة الخاصّة لا نحو المصلحة العامّة، تجعل القدر الأكبر من طاقاتنا وقوانا وإمكانيّاتنا خصوصاً في جوّ من قبيل جوّ الحوزة، في جوّ غير منظّم، في جوّ لا بدّ لكلّ إنسان أن يبني نفسه فيه بنفسه، في مثل هذا الجوّ، إذا عاش الناس دائماً عقليّة المصلحة الخاصّة ولم يكن عندهم أخلاقيّة التضحية بالمصلحة الخاصّة في سبيل المصلحة العامّة.. فسوف يصرف القدر الأكبر من الطاقات والإمكانيّات والقابليّات في سبيل تدعيم المصالح الخاصّة أو في سبيل الدفاع عن هذه المصالح الخاصّة.

حينما تتحوّل الاتّجاهات من المصلحة العامّة إلى المصلحة الخاصّة سوف يضطرّ كلّ إنسان يعيش في جوّ عامر بهذا الاتّجاه، سوف يضطرّ كلّ إنسان إلى التفكير في نفسه، وإلى الدفاع عن نفسه، وإلى تثبيت نفسه، وبذلك نصرف ثمانين بالمئة من قوانا وطاقاتنا داخل الإطار، بالمعارك داخل الإطار، بينما هذه

الثمانين بالمئة من القوى والطاقات التي تصرف في معارك داخل الإطار كان بالإمكان ـ لو أنّنا نتحلّى بأخلاقيّة الإنسان العامل يعني لو كنّا نتحلّى بأخلاقيّة التضحية بالمصلحة الخاصّة في سبيل المصلحة العامّة ـ أن نحوّل هذه الثمانين بالمئة للعمل في سبيل الله للعمل بتدعيم الإطار ككلّ، لترسيخه، لتكديسه، لتوسيعه. وبذلك كنّا نستفيد أيضاً ـ لو كنّا نعقل كنّا نستفيد ـ حتّى بحساب المقاييس العاجلة أيضاً أكثر ممّا نستفيد ونحن نتنازع ونتعارك ونختلف داخل إطار معرّض لخطر التمزّق، داخل إطار مهدّد بالفناء.

إلى متى نحن نعيش المعركة داخل إطار يحكم عليه بالفناء يوماً بعد يوم، أو يواجه خطر الفناء يوماً بعد يوم!!؟ ولا نفكّر في نفس الإطار! ولا نفكّر في أن نتناسى مصالحنا الصغيرة في سبيل المصلحة الكبيرة!!

أخلاقيّة الإنسان العامل، أوّل شروطها هو أن يكون عند الإنسان شعور واستعداد بالتضحية بالمصلحة الصغيرة في سبيل المصلحة الكبيرة، وهذا ما لا بدّ لنا من ترويض أنفسنا عليه.

[ب ـ النزعة الاستصحابيّة في العمل :]

المظهر الثاني من مظاهر أخلاقيّة الإنسان العامل الاتّجاه إلى التجديد في أساليب العمل نزعة التجديد في أساليب العمل.

نحن عندنا (نظريّة) وعندنا (عمل). النظريّة هي الإسلام، ولا شكّ ولا ريب أنّ ديننا ثابت لا يتغيّر ولا يتجدّد، ولا يمكن في يوم من الأيّام أن يفترض كون هذا الدين بحاجة إلى تغيير أو تحوير أو تطوير؛ لأنّ هذا الدين هو أشرف رسالات السماء وخاتم تلك الأديان الذي ارتضاه الله تبارك وتعالى

للإنسان في كلّ مكان وفي كلّ زمان، ولهذا الصيغة النظريّة للرسالة صيغة ثابتة لا تتغيّر، ولا يمكن أن نؤمن فيها بالتجدّد.

من الخطأ ألف مرّة أن نقول بأنّ الإسلام يتكيّف وفق الزمان، الإسلام فوق الزمان والمكان؛ لأنّه من وضع الواضع الذي خلق الزمان والمكان، فقد قدّر لهذه الرسالة القدرة على الامتداد مهما امتدّ المكان والزمان.

الصيغة النظريّة للإسلام صيغة ثابتة فوق التجدّد، فوق التغيّر. لا بدّ لها هي أن تحكم كلّ عوامل التغيّر وكلّ عوامل التجدّد، لا أنّ عوامل التجدّد والتغيّر تحكم الرسالة، تحكم الإسلام، بل الإسلام يحكم على كلّ عوامل التجدّد. هذا واضح على مستوى النظريّة ولا بدّ وأن يكون واضحاً عندنا جميعاً.

وأمّا العمل في سبيل هذه النظريّة.. ففي أساليب العمل الخارجي كانت لدينا حالة أنا أستطيع أن أُسمّيها (حالة النزعة الاستصحابيّة). الاستصحاب الذي قرأناه في الأُصول طبّقناه على أساليب العمل، طبّقناه على حياتنا، فكنّا نتّجه دائماً إلى ما كان ولا نفكّر أبداً في أنّه هل بالإمكان أن يكون أفضل ممّا كان!؟

وهذه النزعة الاستصحابيّة إلى ما كان والحفاظ على ما كان، يجعلنا غير صالحين لمواصلة مسؤوليّاتنا، وذلك لأنّ أساليب العمل ترتبط بالعالم، ترتبط بمنطقة العمل، ترتبط بالبستان الذي تريد أن تزرع فيه، وهذا البستان وهذه الأُمّة التي تريد أن تزرع فيها الخير، التقوى، الورع، الإيمان.. هذه الأُمّة التي تريد أن تزرع فيها بذور الخير والتقوى والإيمان، هذه الأُمّة ليست لها حالة واحدة، الأُمّة تتغيّر، نعم إسلامك لا يتغيّر، لكنّ الأُمّة تتغيّر.

الأُمّة اليوم غير الأُمّة بالأمس، غير الأُمّة بالأمس في مستواها الفكري، في مستواها الأخلاقي، في علائقها الاجتماعيّة، في أوضاعها الاقتصاديّة، في كلّ

ظروفها. الأُمّة اليوم غير الأُمّة بالأمس. الأُمّة اليوم حيث إنّها غير الأُمّة بالأمس لا يجوز لك أن [تتعامل] مع الأُمّة اليوم كما [تتعامل] مع الأُمّة بالأمس، أنت اليوم حينما تريد أن تتّصل بإنسان من أبناء الأُمّة في بلد آخر لا تمشي على رجليك ولا تركب حيواناً، وإنّما تركب سيّارة لكي تصل إلى هناك، يعني أنت تغيّرت أساليب عملك مع أبناء الأُمّة، لماذا؟ لأنّ الأُمّة تغيّرت. حيث إنّ منطقة العمل هي الأُمّة، حيث إنّك تريد أن تزرع بذورك ـ بذور التقوى والورع والإيمان ـ في الأُمّة.. ولهذا يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الظروف والتغيّرات والتصوّرات التي توجد في الأُمّة. هذه التصوّرات والتغيّرات التي توجد في الأُمّة تحدّد لنا أساليب العمل، وليس بالإمكان أن يكون هناك أُسلوب واحد يصدق على الأُمّة اليوم وعلى الأُمّة بالأمس وعلى الأُمّة غداً.

لا بدّ لنا أن نتحرّر من النزعة الاستصحابيّة، من نزعة التمسّك بما كان حرفيّاً بالنسبة إلى كلّ أساليب العمل، هذه النزعة التي تبلغ القمّة عند بعضنا. حتّى أنّ ـ أُمثّل بأبسط الأمثلة ـ حتّى أنّ كتاباً دراسيّاً مثلاً إذا أُريد تغييره إلى كتاب دراسي آخر أفضل منه، حينئذٍ تقف هذه النزعة الاستصحابيّة في مقابل ذلك. إذا أُريد تغيير كتاب بكتاب آخر في مجال التدريس ـ هذا أضأل مظاهر التغيير ـ إذا وجد ذلك حينئذٍ يقال: لا، ليس الأمر هكذا، لا بدّ من الوقوف، لا بدّ من الثبات والاستمرار على نفس الكتاب الذي كان يدرس فيه الشيخ الأنصاري رضوان الله عليه، أو المحقّق القمّي رضوان الله عليه.

هذه النزعة الاستصحابيّة التي تجعلنا دائماً نعيش مع أُمّة قد مضى وقتها، مع أُمّة قد ماتت وانتهت بظروفها وملابساتها؛ لأنّنا نعيش بأساليب كانت منسجمة مع أُمّة لم يبقَ منها أحد.

تلك الأُمّة انتهت وحدثت أُمّة أُخرى ذات أفكار أُخرى، ذات اتّجاهات أُخرى، ذات ظروف وملابسات أُخرى، فحينئذٍ من الطبيعي أن لا نُوفَّق في العمل؛ لأنّنا نتعامل مع أمّة ماتت، والأُمّة الحيّة لا نتعامل معها، فمهما يكن من تأثيرنا فسيكون هذا التأثير سلبيّاً؛ لأنّ موضوع العمل غير موجود في الخارج، موضوع العمل ميت، وما هو الموجود في الخارج لا نتعامل نحن معه.

نحن يجب أن يكون واضحاً عندنا أنّنا يجب أن نتعامل مع هذا الإنسان الحيّ الموجود في الخارج المكوّن من اللحم والدم، وهذا الإنسان يتغيّر، يتطوّر، تختلف ظروفه وملابساته، نحن لا بدّ لنا أن نتعامل مع هذا الإنسان. وحيث إنّنا لا بدّ وأن نتعامل مع هذا الإنسان، لا بدّ دائماً من أن نفكّر دائماً في الأساليب التي تنسجم مع هذا الإنسان.

الشهيد الأوّل قبل قرون وقرون ـ كما قلنا بالأمس[1] ـ فكّر في تنظيم شؤون الدين والمرجعيّة بشكل من الأشكال كما قلنا، ونقل الكيان الديني من مرحلة إلى مرحلة.

لكن أليس بالإمكان أن يفكّر مئات العلماء الذين جاؤوا بعد الشهيد الأوّل إلى الآن، ومئات العلماء الموجودون فعلاً، ومئات العلماء الذين سوف يخلفون هؤلاء العلماء بعد ذلك، أليس بالإمكان أن يفكّر هؤلاء المئات في تطوير أساليب الشهيد الأوّل؟ في تحسينها، في تنقيتها، في تطويرها؟

أليس بالإمكان هذا؟

فكّر الشهيد الأوّل في أن يضع قواعد لهذه المرجعيّة، لكنْ هذه القواعد أهي هي؟ لا بدّ وأن تبقى بحدودها التي كانت في أيّام المماليك؟ تلك الحدود التي

---

(١) في المحاضرة الثانية عن المحنة.

كانت في أيام المماليك في سوريا تصدق على ما هو موجود اليوم في العالم مع تغيّر العالم؟ ليس العالم اليوم عالم المماليك.

فإذا كنّا نؤمن بأنّ الأساليب تتغيّر وإن كانت النظريّة ثابتة، إذن فلا بدّ لنا أن نفتح باباً للتفكير في هذه الأساليب، كما نفكّر في النظريّات الفقهيّة والنظريّات الأُصوليّة، كما نفكّر في (الترتّب) وفي بحث (اجتماع الأمر والنهي)، كما نفكّر في أنّ العصير العنبي هل هو محكوم عليه بالحرمة أو بالنجاسة أو غير محكوم عليه بالحرمة والنجاسة... كذلك لا بدّ وأن نفكّر إلى جانب ذلك بأساليب العمل.

هذا جزء من وظيفتنا؛ لأنّنا ندرس العلم للعمل ولا ندرس العلم لكي نجمّده في رؤوسنا. نحن ورثة الأنبياء بحسب زعمنا(١)، والأنبياء عاملون قبل أن يكونوا علماء، هم علماء لكي يكونوا عاملين، وليسوا عالمين من دون عمل. فإذا كنّا نحن ورثة الأنبياء فيجب أن نفكّر في أنّنا عالمون لكي نعمل، لا أنّنا عالمون لكي نعلم، فإذا كنّا عالمين لكي نعمل فلا بدّ وأن نجعل جزءاً من وظيفتنا أن نطرح على أنفسنا، أن نطرح على أساتذتنا، أن نطرح على زملائنا، أن نطرح في كلّ مكان هذه الأسئلة:

ما هو العمل؟

كيف نعمل؟

ما هي أساليب العمل؟

كيف يمكن تجديد أساليب العمل بالشكل الذي ينسجم مع اليوم؟ مع أُمّة اليوم؟

نحن نتعامل مع عالم اليوم لا مع عالم عصر المماليك، إذن كيف نتعامل

---

(١) الكافي ١: ٣٢، الحديث ٢.

مع عالم اليوم؟

هذه أسئلة قد يكون جوابها صعباً في بداية الأمر؛ لأنّه ليس هناك مطالعات، ليس هناك ترويض فكري على الجواب عليها، قد تجد أنّ الجواب على مسألة أُصوليّة سهل؛ لأنّ هذا الإنسان الذي تسأله قد درس الأُصول عشرين سنة. وأمّا مثل هذه الأسئلة، حيث إنّها بنفسها أيضاً أسئلة دقيقة ومرتبطة بمدى خبرة الإنسان وتجاربه واطّلاعه على ظروف العالم.. ولهذا قد يجد الصعوبة في الجواب على هذه الأسئلة، لكن هذه الصعوبة لا بدّ من تذليلها بالبحث والتفكير ومواصلة البحث والتفكير.

إذن فلا بدّ وأن نجعل جزءاً من وظيفتنا أن نفكّر دائماً في أنّه كيف نغيّر أساليب العمل، كيف ننسجم مع وضعنا، مع بيئتنا.

لماذا تعيش الحوزة في هذا البلد مئات السنين، ثمّ بعد هذا يظهر إفلاسها في نفس هذا البلد الذي تعيش فيه!!؟ وإذا بأبناء هذا البلد أو ببعض أبناء هذا البلد يظهرون بمظهر الأعداء والحاقدين والحاسدين والمتربّصين بهذه الحوزة!!!

ألا تفكّرون في أنّ هذه هي جريمتنا قبل أن تكون جريمتهم؟ في أنّ هذه هي مسؤوليّتنا قبل أن تكون مسؤوليّتهم؟ لأنّنا لم نتعامل معهم، نحن تعاملنا مع أجدادهم ولم نتعامل معهم! الأجيال التي تحقد علينا اليوم، التي تتربّص بنا اليوم، تشعر بأنّنا نتعامل مع الموتى، لا نتعامل مع الأحياء! ولهذا يحقدون علينا ولهذا يتربّصون بنا؛ لأنّنا لم نقدّم لهم شيئاً، لأنّنا لم نتفاعل معهم.

أنا منذ سنة، منذ أكثر من سنة أتحدّث مع الإخوان، ومع الأعزّاء في أنّ كلّ واحد من أهل العلم ـ كلّ واحد يكون عنده قدرة ـ لو كان يكوّن له مجلساً، مجلساً تبليغيّاً في النجف الأشرف يضمّ خمسة فقط لا أكثر من خمسة، يضمّ هذا البقّال الذي يشتري منه اللبن، هذا العطّار الذي يشتري منه السكّر، هذا الجيران

الذي يسلّم عليه عندما يخرج من بيته، يضمّ خمسة.. لو كان كلّ واحد من أهل العلم عنده مجلس تبليغي في يوم الجمعة بدلاً عن أن يذهب إلى (الكوفة) ويَسْبَحَ من الصبح إلى العصر، بدلاً عن أن يبذّر الوقت بالمطاردة في الشعر، بدلاً عن أن يبذّر الوقت في ألف لهو، ولهو.. بدلاً عن كلّ ذلك لو أنّه يستثمر جزءاً من هذا الوقت الذي يهدره لا في غرض معقول، لو يستثمر جزءاً من هذا الوقت في تكوين مجلس تبليغي لخمسة من أبناء النجف.. لو أنّ ألف طلبة كلّ واحد منهم يكوّن مجلساً تبليغيّاً لخمسة، لكان لدينا قاعدة شعبيّة مكوّنة من خمسة آلاف، لأحسّ الناس من أبناء البلد بأنّنا نتعامل معهم، أنّنا نفكّر فيهم، أنّنا نعطيهم، أنّ وجودنا مرتبط بوجودهم، أنّ حياتنا مصدر خير لهم، مصدر عطاء لهم، لكنّنا، لكنّنا لم نتعامل معهم، ومن الطبيعي أن لا يتعاملوا معنا إذا كنّا لا نتعامل معهم.

إذن لا بدّ لنا أن نفكّر في تغيير أساليب العمل، ولا بدّ لنا دائماً أن نفكّر فيما هي الأساليب الأفضل والأصحّ.

[ج ـ العقليّة الرياضيّة والعقليّة الاجتماعيّة:]

بقيت هناك نقطة أُخرى متمّمة لهذه النقطة لا بدّ لي من إثارتها ـ وأظنّ الوقت انتهى، أقولها على نحو الاختصار ـ وهي: أنّنا حينما نفكّر في أساليب العمل يجب أن لا نفكّر في ذلك بعقليّة الأُصول والفقه، بعقليّة (الترتّب) و(استحالة اجتماع الأمر والنهي)، أي بالعقليّة الرياضيّة.

هناك عقليّة رياضيّة، وهناك عقليّة اجتماعيّة، توجد عقليّتان، يوجد نوعان من التفكير، تفكير رياضي، وتفكير اجتماعي.

التفكير الرياضي: هو التفكير الذي لا يقبل حقيقة من الحقائق إلّا إذا كانت كلّ نقاط الضعف فيها قد أُزيلت بالبرهان القوي الواضح الذي لا يقبل الشكّ

والجدال، إذا كانت النتيجة الرياضيّة واضحة بعد التحليل على مستوى أنّ اثنين زائداً اثنين يساوي أربعة حينئذٍ تقبل، وأمّا إذا لم يكن البرهان الواضح القاطع على صحّتها لا تقبل.

هذا هو التفكير الرياضي، وهذا هو التفكير الذي نعيشه في علم الأُصول؛ لأنّ كثيراً من قواعد علم الأُصول يبنى على أساس البرهنة، لكنّ هذا التفكير يختلف عن التفكير الاجتماعي، التفكير الاجتماعي لا يمكن أن نطلب فيه البرهان.

لنرجع مرّةً أخرى إلى ذاك المثال الساذج البسيط حينما نريد أن نغيّر كتاباً دراسيّاً بكتاب دراسي آخر لا يمكن أن نتطلّب في مقام الامتناع برهاناً رياضيّاً بحيث إنّي أبرهن لك على أنّه لو لم يدرس هذا الكتاب لوقع اجتماع النقيضين، وأمّا لو درس هذا الكتاب فلا يقع اجتماع النقيضين، مثل هذا البرهان الرياضي لا يمكن أن يكون في العمل الاجتماعي.

العمل الاجتماعي: يقوم على أساس الحدس الاجتماعي، والحدس الاجتماعي يتكوّن من الخبرة والتجربة ومن الاطّلاع على ظروف العالم وملابسات العالم.

إذن فيجب أن نفتح أعيننا على العالم.

إذن يجب أن نعيش الخبرة والتجربة في العالم.

إذن يجب أن نفكّر في أساليب العمل لا بالطريقة التي نفكّر فيها في أساليب الأُصول، نغمض أعيننا ونجلس في الغرفة ونفكّر في أنّ الترتّب مستحيل أو ممكن. نعم هذه هي الطريقة المفضّلة في التفكير، في أنّ الترتّب مستحيل أو ممكن. أن نجلس في غرفة خالية ونقفل باب الغرفة ثمّ نفكّر في أنّ الترتّب مستحيل أو ممكن؛ لأنّها مسألة نظريّة تنبع من واقع الأمر لا تنبع من الخارج.

وأمّا العمل الاجتماعي، فهو بحاجة إلى حدس اجتماعي، والحدس الاجتماعي يتكوّن من خلال التفاعل مع الناس.. من خلال الاطّلاع على ظروف العالم.. من خلال الاطّلاع على الملابسات.. من خلال الاطّلاع على التجارب التي قام بها الآخرون.. من خلال المقارنة بين أحوالنا وأحوال الآخرين. من خلال كلّ ذلك يتكوّن هذا الحدس الاجتماعي.

إذن فلكي نكون متّجهين اتّجاهاً صحيحاً في تفكيرنا في أساليب العمل، يجب أن نغيّر من طريقة تفكيرنا، يعني أن لا نصطنع نفس الطريقة الأُصوليّة حينما نفكّر في أساليب العمل وإنّما نعتمد على الحدس الاجتماعي ونفتّش عن كيفيّة تكوين هذا الحدس في أذهاننا عن طريق تعميق خبراتنا وتجاربنا.

وفّقنا الله وإيّاكم.

وغفر الله لنا ولكم.

أُطروحة المرجعيّة الصالحة[1]

إنّ أهمّ ما يميّز المرجعيّة الصالحة تبنّيها للأهداف الحقيقيّة التي يجب أن تسير المرجعيّة في سبيل تحقيقها لخدمة الإسلام، وامتلاكها صورة واضحة محدّدة لهذه الأهداف، فهي مرجعيّة هادفة بوضوح ووعي، تتصرّف دائماً على أساس تلك الأهداف بدلاً من أن تمارس تصرّفات عشوائيّة وبروح تجزيئيّة وبدافع من ضغط الحاجات الجزئيّة المتجدّدة.

وعلى هذا الأساس كان المرجع الصالح قادراً على عطاء جديد في خدمة الإسلام وإيجاد تغيير أفضل لصالح الإسلام في كلّ الأوضاع التي يمتدّ إليها تأثيره ونفوذه.

---

(١) مجموعة أبحاث ألقاها الشهيد الصدر ﷺ سنة ١٣٩٢ هـ وكلّف السيّد كاظم الحائري بتدوينها، ثمّ حرّرها ﷺ بقلمه (أُنظر: مقدّمة مباحث الأُصول: ٩١).

أهداف المرجعيّة الصالحة

ويمكن تلخيص أهداف المرجعيّة الصالحة ـ رغم ترابطها وتوحّد روحها العامّة ـ في خمس نقاط:

١ ـ نشر أحكام الإسلام على أوسع مدى ممكن بين المسلمين والعمل لتربية كلّ فرد منهم تربية دينيّة تضمن التزامه بتلك الأحكام في سلوكه الشخصي.

٢ ـ إيجاد تيّار فكري واسع في الأُمّة يشتمل على المفاهيم الإسلاميّة الواعية، من قبيل المفهوم الأساسي الذي يؤكّد بأنّ الإسلام نظام كامل شامل لشتّى جوانب الحياة، واتّخاذ ما يمكن من أساليب لتركيز تلك المفاهيم.

٣ ـ إشباع الحاجات الفكريّة الإسلاميّة للعمل الإسلامي، وذلك عن طريق إيجاد البحوث الإسلاميّة الكافية في مختلف المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، والمقارنات الفكريّة بين الإسلام وبقيّة المذاهب الاجتماعيّة، وتوسيع نطاق الفقه الإسلامي على نحو يجعله قادراً على مدّ كلّ جوانب الحياة بالتشريع، وتصعيد الحوزة ككلّ إلى مستوى هذه المهامّ الكبيرة.

٤ ـ القيمومة على العمل الإسلامي والإشراف على ما يعطيه العاملون في سبيل الإسلام في مختلف أنحاء العالم الإسلامي من مفاهيم وتأييد ما هو حقّ منها وإسناده وتصحيح ما هو خطأ.

٥ ـ إعطاء مراكز العالِميّة من المرجع إلى أدنى مراتب العلماء الصفة القياديّة للأُمّة، بتبنّي مصالحها والاهتمام بقضايا الناس ورعايتها واحتضان العاملين في سبيل الإسلام.

ووضوح هذه الأهداف للمرجعيّة وتبنّيها وإن كان هو الذي يحدّد صلاح المرجعيّة، ويحدث تغييراً كبيراً على سياستها العامّة ونظراتها إلى الأمور وطبيعة تعاملها مع الأُمّة، ولكن لا يكفي مجرّد وضع هذه الأهداف ووضوح إدراكها لضمان الحصول على أكبر قدر ممكن من مكاسب المرجعيّة الصالحة؛ لأنّ الحصول على ذلك يتوقّف ـ إضافةً إلى صلاح المرجع ووعيه واستهدافه ـ على عمل مسبق على قيام المرجعيّة الصالحة من ناحية وعلى إدخال تطويرات على أُسلوب المرجعيّة ووضعها العملي من ناحية أُخرى.

أمّا فكرة العمل المسبق على قيام المرجعيّة الصالحة فهي تعني أنّ بداية نشوء مرجعيّة صالحة تحمل الأهداف الآنفة الذكر تتطلّب وجود قاعدة قد آمنت بشكل وآخر بهذه الأهداف في داخل الحوزة وفي الأُمّة، وإعدادها فكريّاً وروحيّاً للمساهمة في خدمة الإسلام وبناء المرجعيّة الصالحة؛ إذ ما لم توجد قاعدة من هذا القبيل تشارك المرجع الصالح أفكاره وتصوّراته، وتنظر إلى الأُمور من خلال معطيات تربية ذلك الإنسان الصالح لها يصبح وجود المرجع الصالح وحده غير كافٍ لإيجاد المرجعيّة الصالحة حقّاً وتحقيق أهدافها في النطاق الواسع.

وبهذا كان لزاماً على من يفكّر في قيادة تطوير المرجعيّة إلى مرجعيّة صالحة أن يمارس هذا العمل المسبق بدرجة ما، وعدم ممارسته هو الذي جعل من العلماء الصالحين بالرغم من صلاحهم يشعرون عند تسلّم المرجعيّة بالعجز الكامل عن التغيير؛ لأنّهم لم يمارسوا هذا العمل المسبق ولم يحدّدوا مسبقاً الأهداف الرشيدة للمرجعيّة والقاعدة التي تؤمن بتلك الأهداف.

وأمّا فكرة تطوير أُسلوب المرجعيّة وواقعها العملي فهي تستهدف:

أوّلاً : إيجاد جهاز عملي تخطيطي وتنفيذي للمرجعيّة يقوم على أساس الكفاية والتخصّص وتقسيم العمل واستيعاب كلّ مجالات العمل المرجعي الرشيد في ضوء الأهداف المحدّدة.

ويقوم هذا الجهاز بالعمل بدلاً عن الحاشية التي تعبّر عن جهاز عفوي مرتجل يتكوّن من أشخاص جمعتهم الصدف والظروف الطبيعيّة لتغطية الحاجات الآنيّة بذهنيّة تجزيئيّة وبدون أهداف محدّدة واضحة.

ويشتمل هذا الجهاز على لجان متعدّدة تتكامل وتنمو بالتدريج إلى أن تستوعب كلّ إمكانات العمل المرجعي، ويمكن أن نذكر اللجان التالية كصورة مثلى وهدف أعلى ينبغي أن يصل إليه الجهاز العملي للمرجعيّة الصالحة في تطوّره وتكامله :

١ ـ لجنة أو لجان لتسيير الوضع الدراسي في الحوزة العلميّة، وهي تمارس تنظيم دراسة ما قبل (الخارج) والإشراف على دراسات الخارج، وتحدّد الموادّ الدراسيّة، وتضع الكتب الدراسيّة، وتجعل بالتدريج الدراسة الحوزويّة بالمستوى الذي يتيح للحوزة المساهمة في تحقيق أهداف المرجعيّة الصالحة، وتستحصل معلومات عن الانتسابات الجغرافيّة للطلبة، وتسعى في تكميل الفراغات وتنمية العدد.

٢ ـ لجنة للإنتاج العلمي، ووظائفها إيجاد دوائر علميّة لممارسة البحوث ومتابعة سيرها، والإشراف على الإنتاج الحوزوي الصالح وتشجيعه ومتابعة الفكر العالمي بما يتّصل بالإسلام، والتوافر على إصدار شيء كمجلّة أو غيرها، والتفكير في جلب العناصر الكفوءة إلى الحوزة أو التعاون معها إذا كانت في الخارج.

٣ ـ لجنة أو لجان مسؤولة عن شؤون علماء المناطق المرتبطة، وضبط

أسمائهم وأماكنهم ووكالاتهم، وتتبّع سيرهم وسلوكهم واتّصالاتهم، والاطّلاع على النقائص والحاجات والفراغات، وكتابة تقرير إجمالي في وقت رتيب أو عند طلب المرجع.

٤ ـ لجنة الاتّصالات، وهي تسعى لإيجاد صلات مع المرجعيّة في المناطق التي لم تتّصل مع المركز، ويدخل في مسؤوليّتها إحصاء المناطق ودراسة إمكانات الاتّصال بها، وإيجاد سفرة تفقّديّة إمّا على مستوى تمثيل المرجع، أو على مستوى آخر، وترشيح المناطق التي أصبحت مستعدّة لتقبّل العالم وتولّي متابعة السير بعد ذلك، ويدخل في صلاحيّتها الاتّصال في الحدود الصحيحة مع المفكّرين والعلماء في مختلف أنحاء العالم الإسلامي وتزويدهم بالكتب والاستفادة من المناسبات كفرصة الحجّ.

٥ ـ لجنة رعاية العمل الإسلامي والتعرّف على مصاديقه في العالم الإسلامي، وتكوين فكرة عن كلّ مصداق، وبذل النصح والمعونة عند الحاجة.

٦ ـ اللجنة الماليّة التي تعنى بتسجيل المال، وضبط موارده وإيجاد وكلاء ماليّين، والسعي في تنمية الموارد الطبيعيّة لبيت المال، وتسديد المصارف اللازمة للجهاز مع التسجيل والضبط.

ولا شكّ في أنّ بلوغ الجهاز إلى هذا المستوى من الاتّساع والتخصّص يتوقّف على تطوّر طويل الأمد، ومن الطبيعي أن يبدأ الجهاز محدوداً وبدون تخصّصات حدّيّة تبعاً لضيق نطاق المرجعيّة وعدم وجود التدريب الكافي، والممارسة والتطبيق هو الذي يبلور القابليّات من خلال العمل ويساعد على التوسيع والتخصّص.

ثانياً: إيجاد امتداد أُفقي حقيقي للمرجعيّة يجعل منها محوراً قويّاً تنصبّ

فيه قوى كلّ ممثّلي المرجعيّة والمنتسبين إليها في العالم، لأنّ المرجعيّة حينما تتبنّى أهدافاً كبيرة وتمارس عملاً تغييريّاً واعياً في الأُمّة، لا بدّ أن تستقطب أكبر قدر ممكن من النفوذ لتستعين به في ذلك وتفرض بالتدريج وبشكل وآخر السير في طريق تلك الأهداف على كلّ ممثّليها في العالم.

وبالرغم من انتساب كلّ علماء الشيعة تقريباً إلى المرجع في الواقع المعاشي، يلاحظ بوضوح أنّه في أكثر الأحيان انتساب نظري وشكلي لا يخلق المحور المطلوب كما هو واضح.

وعلاج ذلك يتمّ عن طريق تطوير شكل الممارسة للعمل المرجعي، فالمرجع تاريخيّاً يمارس عمله المرجعي كلّه ممارسة فرديّة، ولهذا لا تشعر كلّ القوى المنتسبة إليه بالمشاركة الحقيقيّة معه في المسؤوليّة والتضامن الحادّ معه في المواقف. وأمّا إذا مارس المرجع عمله من خلال مجلس يضمّ علماء الشيعة والقوى الممثّلة له دينيّاً وربط المرجع نفسه بهذا المجلس فسوف يكون العمل المرجعي موضوعيّاً، وإن كانت المرجعيّة نفسها بوصفها نيابة عن الإمام قائمة بشخص المرجع، غير أنّ هذه النيابة القائمة بشخصه لم تحدّد له أُسلوب الممارسة وإنّما يتحدّد هذا الأُسلوب في ضوء الأهداف والمصالح العامّة.

وبهذا الأُسلوب الموضوعي من الممارسة يصون المرجع عمله المرجعي من التأثّر بانفعالات شخصه، ويعطي له بعداً وامتداداً واقعيّاً كبيراً؛ إذ يشعر كلّ ممثّلي المرجع بالتضامن والمشاركة في تحمّل مسؤوليّات العمل المرجعي وتنفيذ سياسة المرجعيّة الصالحة التي تقرّر من خلال ذلك المجلس.

وسوف يضمّ هذا المجلس تلك اللجان التي يتكوّن منها الجهاز العملي للمرجعيّة، وبهذا تلتقي النقطة السابقة مع هذه النقطة.

ولئن كان في أُسلوب الممارسة الفرديّة للعمل المرجعي بعض المزايا، كسرعة التحرّك وضمان درجة أكبر من الضبط والحفظ وعدم تسرّب عناصر غير واعية إلى مستوى التخطيط للعمل المرجعي، فإنّ مزايا الأُسلوب الآخر أكبر وأهمّ.

ونحن نطلق على المرجعيّة ذات الأُسلوب الفردي في الممارسة اسم المرجعيّة الذاتيّة، وعلى المرجعيّة ذات الأُسلوب المشترك والموضوعي في الممارسة اسم المرجعيّة الموضوعيّة.

وهكذا يظهر أنّ الفرق بين المرجعيّة الذاتيّة والمرجعيّة الموضوعيّة ليس في تعيين شخص المرجع الشرعي الواقعي، فإنّ شخص المرجع دائماً هو نائب الإمام، ونائب الإمام هو المجتهد المطلق العادل الأعلم الخبير بمتطلّبات النيابة، وهذا يعني أنّ المرجعيّة من حيث مركز النيابة للإمام ذاتيّة دائماً، وإنّما الفرق بين المرجعيّتين في أُسلوب الممارسة.

وثالثاً: إيجاد امتداد زمني للمرجعيّة الصالحة لا تتّسع له حياة الفرد الواحد.

فلابدّ من ضمان نسبي لتسلّل المرجعيّة في الإنسان الصالح المؤمن بأهداف المرجعيّة الصالحة لئلّا ينتكس العمل بانتقال المرجعيّة إلى من لا يؤمن بأهدافها الواعية، ولا بدّ أيضاً من أن يهيّأ المجال للمرجع الصالح الجديد، ليبدأ ممارسة مسؤوليّاته من حيث انتهى المرجع العامّ السابق بدلاً عن أن يبدأ من الصفر ويتحمّل مشاقّ هذه البداية وما تتطلّبه من جهود جانبيّة. وبهذا يتاح للمرجعيّة الاحتفاظ بهذه الجهود للأهداف وممارسة ألوان من التخطيط الطويل المدى.

ويتمّ ذلك عن طريق شكل المرجعيّة الموضوعيّة؛ إذ في إطار المرجعيّة الموضوعيّة لا يوجد المرجع فقط، بل يوجد المرجع كذات، ويوجد الموضوع، وهو المجلس بما يضمّ من جهاز يمارس العمل المرجعي الرشيد، وشخص المرجع هو العنصر الذي يموت، وأمّا الموضوع فهو ثابت، ويكون ضماناً نسبيّاً إلى درجة معقولة بترشيح المرجع الصالح في حالة خلوّ المركز، وللمجلس وللجهاز ـ بحكم ممارسته للعمل المرجعي ونفوذه وصلاته وثقة الأُمّة به ـ القدرة دائماً على إسناد مرشّحه وكسب ثقة الأُمّة إلى جانبه.

وهكذا تلتقي النقطتان السابقتان مع هذه النقطة في طريقة الحلّ.

مراحل المرجعيّة الصالحة

وللمرجعيّة الصالحة ثلاث مراحل :

١ ـ مرحلة ما قبل التصدّي الرسمي للمرجعيّة المتمثّل بطبع رسالة عمليّة ، وتدخل في هذه المرحلة أيضاً فترة ما قبل المرجعيّة إطلاقاً .

٢ ـ مرحلة التصدّي لطبع الرسالة العمليّة .

٣ ـ مرحلة المرجعيّة العليا المسيطرة على الموقف الديني .

وأهداف المرجعيّة الصالحة ثابتة في المراحل الثلاث ، وفي المرحلة الأُولى يتمّ إنجاز العمل المسبق الذي أشرنا إليه سابقاً وإلى ضرورته لقيام المرجعيّة الصالحة .

وطبيعة هذه المرحلة تفرض أن تمارس المرجعيّة ممارسة أقرب إلى الفرديّة بحكم كونها غير رسميّة ومحدودة في قدرتها وكون الأفراد في بداية التطبيق والممارسة للعمل المرجعي ، فالمرجعيّة في هذه المرحلة ذاتيّة وإن كانت تضع في نفس الوقت بذور التطوير إلى شكل المرجعيّة الموضوعيّة عن طريق تكوين أجهزة استشاريّة محدودة ونوع من التخصّص في بعض الأعمال المرجعيّة .

وأمّا في المرحلة الثانية فيبدأ عمليّاً تطوير الشكل الذاتي إلى الشكل الموضوعي لكن لا عن طريق الإعلان عن أُطروحة المرجعيّة الموضوعيّة بكاملها ووضعها موضع التنفيذ في حدود المستجيبين ؛ لأنّ هذا وإن كان يولّد زخماً تأييديّاً في صفوف بعض الراشدين في التفكير ، ولكنّه من ناحية يفصل المرجعيّة الصالحة عن عدد كبير من القوى والأشخاص غير المستعدّين للتجاوب في هذه

المرحلة، ومن ناحية أُخرى يضطرّها إلى الاستعانة بما هو الميسور في تقديم صيغة المرجعيّة الموضوعيّة، وهذا الميسور لا يكفي كمّاً ولا كيفاً لملء حاجة المرجعيّة الموضوعيّة.

بل الطريق الطبيعي ـ في البدء بتحقيق المرجعيّة الموضوعيّة ـ ممارسة المرجعيّة الصالحة لأهدافها ورسالتها عن طريق لجان وتشكيلات متعدّدة بقدر ما تفرضه بالتدريج حاجات العمل الموضوعيّة وقدرات المرجعيّة البشريّة والاجتماعيّة، ويربط بالتدريج بين تلك اللجان والتشكيلات ويوسّع منها حتّى تتمخّض في نهاية الشوط عن تنظيم كامل شامل للجهاز المرجعي.

ويتأثّر سير العمل في تطوير أُسلوب المرجعيّة وجعلها موضوعيّة بعدّة عوامل في حياة الأُمّة، فكريّة وسياسيّة، وبنوعيّة القوى المعاصرة في الحوزة للمرجعيّة الموضوعيّة، ومدى وجودها في الأُمّة ومدى علاقتها طرداً أو عكساً مع أفكار المرجعيّة الصالحة، ولا بدّ من أخذ كلّ هذه العوامل بعين الاعتبار والتحفّظ ـ من خلال مواصلة عمليّة التطوير المرجعي ـ عن تعريض المرجعيّة ذاتها لانتكاسة تقضي عليها، إلّا إذا لوحظ وجود مكسب كبير في المحاولة ولو باعتبارها تمهيداً لمحاولة أُخرى ناجحة يفوق الخسارة التي تترتّب على تفتّت المرجعيّة الصالحة التي تمارس تلك المحاولة[1].

---

(١) وهناك مقترحات كان الشهيد الصدر ﴿رحمه الله﴾ قد أردف بها البحث، وقد لخّصها السيّد كاظم الحائري في: مقدّمة مباحث الأُصول: ٩٩ ـ ١٠٠.

الاتّجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد[1]

إنّ حركة الاجتهاد تتحدّد وتكسب اتّجاهاتها ومعالمها على أساس عاملين، وهما: عامل الهدف وعامل الفنّ، ومن خلال ما يطرأ على هذين العاملين من تطوّر أو تغيّر تتطوّر الحركة نفسها.

وأقصد بالهدف: الأثر الذي تتوخّى حركة الاجتهاد ويحاول المجتهدون تحقيقه وإيجاده في واقع الحياة. وأُريد بالفنّ: درجة التعقيد والعمق في أساليب الاستدلال التي تختلف في مراحل الاجتهاد تبعاً لتطوّر الفكر العلمي.

ونحن حين نريد أن ندرس الاتّجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد أو نتنبّأ عنها شيئاً، لا نملك طريقاً إلى ذلك إلّا أن نفحص بعناية البدايات والبذور التي تحملها حركة الاجتهاد في واقعها المعاصر، ونربط هذه البذور بأحد العاملين السابقين ـ الهدف والفنّ ـ ونقدّر على ضوئهما ماذا يمكن أن تصبح هذه البذور في يوم ما، وكيف تنمو، وماذا سوف تدخل على حركة الاجتهاد من تغيير.

---

(١) كلمة حرّرها الشهيد الصدر ﷺ وأُلقيت باسمه يوم الخميس ٣٠ / جمادى الثانية / ١٣٨٧هـ في الرابطة الأدبيّة في النجف الأشرف، نشرت أوّل الأمر في نشريّة (الموسم الثقافي الثاني لجمعيّة الرابطة الأدبيّة ـ النجف الأشرف)، ثمّ في: مجلّة (الإيمان)، السنة الثالثة، العدد (٧ ـ ١٠)، ١٣٨٨ هـ.

[تقسيم البحث :]

ويمكننا أن نقسّم البحث عن الاتّجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد إلى قسمين :

أحدهما : الاتّجاهات المستقبلة التي يمكن التنبّؤ بها على أساس العامل الفنّي في الحركة .

والآخر : الاتّجاهات المستقبلة التي يمكن التنبّؤ بها من زاوية الهدف .

فعلى أساس العامل الفنّي يمكن أن ندرس فكرة معيّنة منذ دخولها حركة الاجتهاد ، وأطوارها المتعدّدة من حيث العمق والتعقيد ، فيتاح لنا أن نقدّر الوضع الذي سوف تنتهي إليه في نموّها الفنّي .

وعلى أساس الهدف قد نلمح تغيّراً في هذه الزاوية ، ومن الطبيعي أن يكون للتغيّر في جانب الهدف آثاره وانعكاساته على مختلف جوانب الحركة ، وفي ضوء تقدير معقول لنوعيّة هذه الانعكاسات يمكن أن نضع فكرتنا عن الاتّجاهات المستقبلة للاجتهاد .

وأنا أحسّ أنّ تناول الموضوع من الزاوية الفنّيّة الخالصة لا مجال له الآن بالرغم من أنّه طريف وممتع ؛ لأنّ ذلك يضيع على غير الاختصاصيّين من الحاضرين فرصة متابعة الحديث ؛ ولهذا سوف أقتصر على عامل الهدف وأدرس البدايات النامية في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد وما تشكّل من اتّجاهات مستقبلة لهذه الحركة من زاوية الهدف ونوعيّة تأثيره على الحركة كلّها .

ما هو الهدف من حركة الاجتهاد ؟

وأظنّ أنّنا متّفقون على خطّ عريض للهدف الذي تتوخّاه حركة الاجتهاد وتتأثّر به ، وهو تمكين المسلمين من تطبيق النظريّة الإسلاميّة للحياة ؛ لأنّ التطبيق

لا يمكن أن يتحقّق ما لم تحدّد حركة الاجتهاد معالم النظريّة وتفاصيلها.

ولكي ندرك أبعاد الهدف بوضوح، يجب أن نميّز بين مجالين لتطبيق النظريّة الإسلاميّة للحياة:

أحدهما: تطبيق النظريّة في المجال الفردي بالقدر الذي يتّصل بسلوك الفرد وتصرّفاته.

والآخر: تطبيق النظريّة في المجال الاجتماعي، وإقامة حياة الجماعة البشريّة على أساسها بما يتطلّبه ذلك من علاقات اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة.

وحركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظريّة وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق؛ لأنّهما سواء في حساب العقيدة، ولكنّها في خطّها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتّجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأوّل فحسب، فالمجتهد ـ خلال عمليّة الاستنباط ـ يتمثّلُ في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبّق النظريّة الإسلاميّة للحياة على سلوكه، ولا يتمثّل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن ينشئ حياته وعلاقاته على أساس الإسلام.

وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعيّة وملابساته التاريخيّة، فإنّ حركة الاجتهاد عند الإماميّة [قاست] منذ ولدت ـ تقريباً ـ [عزلاً] سياسيّاً عن المجالات الاجتماعيّة للفقه الإسلامي نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلاميّة المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنّة، وهذا العزل السياسي أدّى تدريجيّاً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الإماميّة لحسابه، وتعمّق على الزمن شعورها بأنّ مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي. وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم.

بدايات التطوّر أو التوسّع في الهدف:

وبعد أن سقط الحكم الإسلامي على أثر غزو الكافر المستعمر هذه البلاد، لم يعد هذا العزل مختصّاً بحركة الاجتهاد عند الإماميّة بالخصوص، بل لقد شملت عمليّة العزل السياسي التي تمخّض عنها الغزو الكافر الإسلام ككلّ والفقه الإسلامي بشتّى مذاهبه، وأُقيمت بدلاً عن الإسلام قواعد فكريّة أُخرى لإنشاء الحياة الاجتماعيّة على أساسها، واستبدل الفقه الإسلامي بالفقه المرتبط حضاريّاً بتلك القواعد الفكريّة.

وقد كان لهذا التحوّل الأساسي في وضع الأُمّة أثره الكبير على حركة الاجتهاد عند الإماميّة؛ لأنّ هذه الحركة أحسّت بكلّ وضوح بالخطر الحقيقي على كيان الإسلام والأُمّة من المستعمر الكافر ونفوذه السياسي والعسكري وقواعده الفكريّة الجديدة، وقد صدمها هذا الخطر العظيم بدرجة استطاع أن يجعلها تتمثّل الكيان الاجتماعي للأُمّة الإسلاميّة وتنفتح على الإيمان بضرورة المقاومة ودفع الخطر بقدر الإمكان.

وقد أحسّت حركة الاجتهاد خلال المقاومة إحساساً ما، بأنّ الجانب الفردي من تطبيق النظريّة الإسلاميّة للحياة مرتبط كلّ الارتباط بالجانب الاجتماعي منه، إذ بدأ الجانب الفردي ينهار شيئاً بعد شيء بسبب انهيار الجانب الاجتماعي.

ومن ناحية أُخرى أخذت الآن نفسها تعي وجودها وتفكّر في رسالتها الحقيقيّة المتمثّلة في الإسلام بعد أن اكتشفت واقع القواعد الفكريّة الجديدة ونوع التجارب الاجتماعيّة المزيّفة التي حملها عليها الاستعمار، ومن الطبيعي أن ينعكس هذا الوعي على حركة الاجتهاد نفسها، ويؤكّد إحساسها الذاتي خلال

التجربة المريرة التي عاشتها في عصر ما بعد الاستعمار بأنّ الإسلام كلّ لا يتجزّأ وأنّ التطبيق الفردي للنظريّة لا يمكن أن يفصل بحال عن التطبيق الاجتماعي لها أو أن يظلّ ثابتاً إذا تعطّل التطبيق على الصعيد الاجتماعي.

كلّ هذا ساعد على تحويل حركة الاجتهاد عند الإماميّة إلى حركة مجاهدة في سبيل حماية الإسلام وتثبيت دعائمه، وقوّة مطالبة بتطبيق الإسلام على كلّ مجالات الحياة. وكان من الطبيعي نتيجة لذلك أن توسّع نطاق هدفها وتبدأ بالنظر إلى مجالي التطبيق الفردي والاجتماعي معاً، وهذا ما نلحظ بداياته بوضوح في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد عند الإماميّة وما تمخّض عنه من محاولات التعبير عن نظام الحكم في الإسلام أو عن المذهب الاقتصادي في الإسلام ونحو هذا وذاك من ألوان البحث الاجتماعي في الإسلام.

وما دامت الأُمّة في حالة الارتفاع وقد بدأت تعي الإسلام بوصفه رسالتها الحقيقيّة في الحياة، والتقت بحركة الاجتهاد عند الإماميّة ضمن هذا المفهوم الرسالي الشامل للإسلام، فمن الطبيعي التأكيد على أنّ التطوّر في الهدف الذي تتبنّاه حركة الاجتهاد واتّساع هذا الهدف لمجالات التطبيق الاجتماعي للنظريّة سوف يستمرّ ويبلغ أقصاه تبعاً لنموّ الوعي في الأُمّة ومواصلة الحركة لخطّها الجهادي في حماية الإسلام.

ولكي نتنبّأ في ضوء ذلك بالاتّجاهات المستقبلة للاجتهاد التي سوف تنجم عن التطوّر في الهدف، لا بدّ أن نرجع إلى ما قبل بدايات هذا التطوّر لندرس الآثار التي عكسها الانكماش في الهدف الذي عاشته حركة الاجتهاد، وما أدّى إليه هذا الانكماش من اتّجاهات في حركة الاجتهاد، لنستطيع أن ندرك الاتّجاهات المستقبلة التي تحلّ محلّها حينما يستكمل التطوّر أو التوسّع في الهدف أبعاده المنتظرة.

نتائج الانكماش في الهدف :

إنّ الانكماش في الهدف وأخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعيّة ، فقد أخذ الاجتهاد يركّز باستمرار على الجوانب الفقهيّة الأكثر اتّصالاً بالمجال التطبيقي الفردي ، وأهملت المواضيع التي تمهّد للمجال التطبيقي الاجتماعي نتيجة لانكماش هدفه واتّجاه ذهن الفقيه حين الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجته إلى التوجيه بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعيّة .

وهذا الاتّجاه الذهني لدى الفقيه لم يؤدّ فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعيّة ، بل أدّى بالتدريج إلى تسرّب الفرديّة إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها ، فإنّ الفقيه بسبب ترسّخ الجانب الفردي من تطبيق النظريّة الإسلاميّة للحياة في ذهنه واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله ، عكس موقفه هذا على نظرته إلى الشريعة ، فاتّخذت طابعاً فرديّاً وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد وكأنّ الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل له الفقيه فحسب ، وهو الجانب الفردي من تطبيق النظريّة الإسلاميّة للحياة .

ولأذكر مثالين من الأُصول والفقه تجدون خلالهما كيف تسرّبت الفرديّة من نظرة الفقيه إلى هدفه إلى نظرته للشريعة نفسها :

أمّا المثال الأُصولي فنأخذه من بحوث دليل الانسداد الذي يعرض الفكرة القائلة بأنّنا ما دمنا نعلم بأنّ في الشريعة تكاليف ، ولا يمكننا معرفتها بصورة قطعيّة فيجب أن يكون المتّبع في معرفتها هو الظنّ . إنّ هذه الفكرة يناقشها الأُصوليّون قائلين : لماذا لا يمكن أن نفترض أنّ الواجب على المكلّف هو الاحتياط في كلّ واقعة بدلاً عن اتّخاذ الظنّ مقياساً ؟ وإذا أدّى التوسّع في

الاحتياط إلى الحرج فيسمح لكلّ مكلّف بأن يقلّل من الاحتياط بالدرجة التي لا تؤدّي إلى الحرج[١].

انظروا إلى الروح الكامنة في هذا الافتراض وكيف سيطرت على أصحابه النظرة الفرديّة إلى الشريعة، فإنّ الشريعة إنّما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب، وأمّا حيث تكون تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يمكن ذلك بشأنها؛ لأنّ هذا الفرد أو ذاك قد يتمّ سلوكه كلّه على أساس الاحتياط، وأمّا الجماعة كلّها فلا يمكن أن تقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتجاريّة والسياسيّة على أساس الاحتياط.

وأمّا المثال الفقهي فنأخذه من الاعتراض الشهير الذي أثاره الفقهاء حول قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، إذ قالوا إنّ هذه القاعدة تنفي وجود أيّ حكم ضرري في الإسلام، بينما نجد في الإسلام أحكاماً ضرريّة كثيرة، كتشريع الديات والقصاص والضمان والزكاة، فإنّ في تشريع هذه الأحكام إضراراً بالقاتل الذي يكلّف بالدية وبالقصاص، وإضراراً بالشخص الذي يتلف مال غيره، إذ يكلّف بضمانه، وإضراراً بصاحب المال الذي يكلّف بدفع الزكاة[٢].

إنّ هذا الاعتراض يقوم على أساس النظرة الفرديّة إلى التشريع، فإنّ هذه النظرة هي التي أتاحت لهم أن يعتبروا هذه الأحكام ضرريّة، بينما لا يمكن أن تعتبر هذه الأحكام ضرريّة في شريعة تفكّر في الفرد بوصفه جزءاً من جماعة ومرتبطاً بمصالحها، بل إنّ خلوّ الشريعة عن تشريع الضمان والضرائب يعتبر أمراً ضرريّاً.

وقد كان من نتائج ترسّخ النظرة الفرديّة قيام اتّجاه عامّ في الذهنيّة الفقهيّة

---

(١) أنظر فرائد الأُصول ١ : ٣٨٤؛ فوائد الأُصول ٣ : ٢٢٨.

(٢) أنظر : بحوث في علم الأُصول ٥ : ٤٧١.

يحاول دائماً حلّ مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشريعة عليه بشكل من الأشكال.

فنظام الصيرفة القائم على أساس الربا مثلاً بوصفه جزءاً من الواقع الاجتماعي المعاش يجعل الفقيه يحسّ بأنّ الفرد المسلم يعاني مشكلة تحديد موقفه من التعامل مع مصارف الربا، ويتّجه البحث عندئذٍ لحلّ مشكلة الفرد المسلم عن طريق تقديم تفسير مشروع للواقع المعاش بدلاً عن الإحساس بأنّ نظام الصيرفة الربوي يعتبر مشكلة في حياة الجماعة ككلّ، حتّى بعد أن يقدّم التفسير المشروع للواقع المعاش من زاوية الفرد، وليس ذلك إلّا لأنّ ذهن الفقيه في عمليّة الاستنباط قد استحضر صورة الفرد المسلم والمشكلة بالقدر الذي يرتبط به بما هو فرد.

وقد امتدّ أثر الانكماش وترسّخ النظرة الفرديّة للشريعة إلى طريقة فهم النصّ الشرعي أيضاً، فمن ناحية أهملت في فهم النصوص شخصيّة النبيّ أو الإمام كحاكم ورئيس للدولة، فإذا ورد نهي عن النبيّ مثلاً كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء[1] فهو إمّا نهي تحريم أو نهي كراهة عندهم، مع أنّه قد لا يكون هذا ولا ذاك بل قد يصدر النهي من النبيّ بوصفه رئيساً للدولة فلا يستفاد منه الحكم الشرعي العامّ.

ومن ناحية اُخرى لم تعالج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتّخاذ قاعدة منه، ولهذا سوّغ الكثير لأنفسهم أن يجزّئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له.

وأستعين على توضيح الفكرة بمثال من كتاب الإجارة، فهناك مسألة هي :

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٢٠، باب كراهة بيع فضول الماء والكلأ واستحباب بذلها لمن يحتاج إليها، الحديث ٢، وفيه : (أهل البادية بدل أهل المدينة).

أنّ المستأجر هل يجوز له ـ بدوره ـ أن يؤجّر العين بأُجرة أكبر من الأُجرة التي دفعها هو حين الإيجار؟ وقد جاءت في هذه المسألة نصوص تنهى عن ذلك، والنصوص كعادتها في أغلب الأحيان جاءت لتعالج مواضيع خاصّة، فبعضها نهى عن ذلك في الدار المستأجرة، وبعضها نهى عن ذلك في الرحى والسفينة المستأجرة، وبعضها نهى عن ذلك في العمل المأجور[1].

ونحن حين ننظر إلى هذه النصوص بروح التطبيق على الواقع وتنظيم علاقة اجتماعيّة عامّة على أساسها، سوف نتوقّف كثيراً قبل أن نلتزم بالتجزئة وبأنّ النهي مختصّ بتلك الموارد التي صرّحت بها النصوص دون غيرها. وأمّا حين ننظر إلى النصوص على مستوى النظرة الفرديّة لا على مستوى التقنين الاجتماعي، فإنّنا نستسيغ هذه التجزئة بسهولة.

ما هي الاتّجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد؟

أحسّ أنّ الحديث طال أكثر ممّا يستحبّ، ولهذا فسوف أترك الاتّجاهات المستقبلة إليكم تستنتجونها ممّا سبق، فإنّ من الطبيعي حين يستعيد الهدف المحرّك للاجتهاد أبعاده الحقيقيّة ويشمل كلا مجالي التطبيق أن تزول بالتدريج آثار الانكماش السابق ويتكيّف محتوى الحركة وفقاً لاتّساع الهدف ومتطلّبات خطّ الجهاد الذي تسير عليه حركة الاجتهاد.

إنّ الانكماش الموضوعي يزول والامتداد العمودي الذي يعبّر عن الدرجة العالية من الدقّة التي وصل إليها الفكر العلمي يتحوّل في سيره إلى الامتداد الأُفقي

---

(١) وسائل الشيعة ١٩: ١٢٤، الباب ٢٠ من أبواب كتاب الإجارة، الحديث الأوّل؛ والباب ٢٢، الحديث ٤، والباب ٢٣، الحديث الأوّل.

ليستوعب كلّ مجالات الحياة.

وسوف يتحوّل الاتّجاه نحو تبرير التعامل مع الواقع الفاسد، إلى اتّـجاه جهادي نحو تغيير الواقع الفاسد وتقديم البديل الفكري الكامل عنه من وجهة نظر الإسلام.

وسوف يمحى في مفهوم حركة الاجتهاد أيّ تصوّر ضيّق للشريعة، ويزول من الذهنيّة الفقهيّة، وتزول كلّ آثاره وانعكاساته على البحث الفقهي والأُصولي.

وسوف يتحوّل فهم النصوص وتؤخذ فيه كلّ جوانب شخصيّة النبيّ والإمام بعين الاعتبار، كما سترفض التجزئة التي أشرنا إليها لا على أساس القياس بل على أساس فهم ارتكازي اجتماعي للنصّ كما هو مشروح في بعض البحوث[١]، فإنّ للنصّ بمفهومه الاجتماعي مدلولاً أوسع من مدلوله اللغوي في كثير من الأحيان.

هذه هي الخطوط العريضة للاتّجاهات المستقبلة على أساس التطوّر في طبيعة الهدف، وتحوّل حركة الاجتهاد من حركة معزولة اجتماعيّاً إلى حركة مجاهدة تستهدف تقديم الإسلام ككلّ، وتعتبر أنّ رسالتها هي توعية الأُمّة على ضرورة تطبيقه في كلّ مجالات حياتها.

أضطرّ لضيق المجال إلى الاكتفاء بما ذكرت من الخطوط مؤمناً بأنّ الثورة الكبيرة التي أخذت مجراها في حركة الاجتهاد لتوسيع هدفها وتعميق رسالتها وانفتاحها على كلّ مجالات حياة الأُمّة وآمالها وآلامها، إنّ هذه الثورة في جانب الهدف سوف تؤدّي ـ حينما يستكمل الهدف كلّ أبعاده الحقيقيّة ـ إلى تغيّر عظيم في كثير من المناهج والتصوّرات والمواضيع.

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٤: ٢٣٤.

مختارات متفرّقة

- حول ولاية الفقيه .
- حول طهارة من نسب نفسه إلى الإسلام .
- حول طهارة أهل الكتاب .
- حول أُسلوب الطالب الجامعي والموظّف في نشر تعاليم الإسلام .
- ترجمة السيّد إسماعيل الصدر .
- تقريظ كتاب (مسند الإمام علي عليه السلام) .
- تقريظ كتاب (ملحمة أهل البيت عليهم السلام) .
- التقديم لكتاب (من وحي فلسفتنا) .
- التقديم لكتاب (هكذا نبدأ) .

حول ولاية الفقيه[1]

بسمه تعالى

سيّدنا المفدّى ، سلام الله عليكم ورحمته وبركاته .

١ ـ من هو أوّل فقيه مارس الولاية العامّة زمن الغيبة الكبرى ؟

٢ ـ هل هناك روايات أُخرى غير التوقيع الوارد من الإمام المهدي (عج) تستدلّون بها على ولاية الفقيه العامّة ؟ ما هي ؟ وهل تستدلّون على الولاية العامّة للفقيه بأدلّة أُخرى ، ما هي ؟

إبراهيم

بسمه تعالى

ج ١ ـ الممارسة الكاملة الشاملة للولاية العامّة في زمن الغيبة لم تتأتّ لأحد من الفقهاء، كما أنّها لم تتح لأكثر الأئمّة أنفسهم عليهم السلام . وأمّا الممارسة في حدود ما يقع من قضايا وارتباطات وحاجات للقواعد الشعبيّة للأئمّة من الشيعة المؤمنين بإمامتهم، فقد عاشها كلّ الفقهاء منذ بداية عصر الغيبة . وأمّا تجسيد هذه

(١) من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر رحمه الله .

الولاية العامّة في صيغة اجتماعيّة للمرجعيّة الدينيّة العامّة على نحو تشكّل محوراً دينيّاً له وكلاء في الأقطار المختلفة، فمن المظنون أنّ بداية ذلك كانت على يد الشهيد الأوّل من علماء الإماميّة[1].

ج ٢ ـ هناك روايات أُخرى عديدة، غير أنّ ما نعتمد عليه هو التوقيع خاصّة في إثبات الولاية العامّة[2].

محمّد باقر الصدر

(١) راجع في هذا الكتاب المحاضرة الثانية حول (المحنة).

(٢) أُنظر التوقيع في: الغيبة (الطوسي): ٢٩٠؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٣.

حول طهارة من نسب نفسه إلى الإسلام[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

جناب حجّة الإسلام والمسلمين الحاج السيّد كمال مرتضوي دامت بركاته.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أرجو أن تصلكم هذه السطور وأنتم وسائر من يتعلّق بكم في أفضل الأحوال من سائر الوجوه، كما أسأل الله سبحانه وتعالى أن يرعاكم بعظيم لطفه ويديم لكم التأييد والتسديد، وإنّي أتفقّد أحوالكم وأعتزّ بما أسمع عنكم وعن خدماتكم الجليلة للدين طبقاً لما أعهده فيكم منذ عرفتكم من صفات الكمال والورع والغيرة على الدين الحنيف.

نكتب إليكم هذه السطور بمناسبة رسالة شفهيّة وصلتني من سماحتكم بتوسّط الفاضل الألمعي الشيخ عبد الله الخنيزي حفظه الله تعالى، فقد ذكر لي أنّكم كلّفتموه بتبليغي ملاحظتكم حول الفتوى بطهارة المنتحلين للإسلام ممّن يحكم

(١) من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ.

بكفرهم شرعاً[١]، وطلبكم منّي الاحتياط في ذلك. وكان بودّنا أن تكتبوا إليَّ بذلك، فإنّي أتلقّى كلّ ما تتفضّلون به بكلّ اعتزاز وتقدير.

وعلى أيّ حال، فإنّي أُثمّن ملاحظتكم الشريفة وأعتزّ بها لثقتي من ناحية بأنّها نابعة من ذلك المنبع الديني الطاهر الذي يعمر به قلبكم الزكي، ولما تعبّر عنه الملاحظة من اهتمامكم بهذا الجانب؛ لأنّ النصح والإرشاد إحسان ورعاية وتفضّل، فلكم الشكر على ذلك، ولا حرمنا المولى سبحانه من أمثالكم ومن نصائحكم وأدعيتكم، غير أنّي أُريد أن أشرح لكم بهذه المناسبة واقع الخصوصيّات الدينيّة والملاكات الشرعيّة التي ألحظها في هذا المقام وفي أمثاله، فإنّي أعرف أنّ مجرّد تماميّة الميزان العلمي والدليل الفقهي على حكم لا يستلزم التصريح به، وأعرف أنّه في حالة قيام الدليل الشرعي على فتوى مخالفة لما هو المعهود في أذهان المتشرّعة يمكن للفقيه أن لا يبرز تلك الفتوى رعايةً لعواطف جملة من الأخيار والأبرار، واجتناباً لما قد يصيبه من تأثّرهم وانكماشهم عنه، أنا أعرف ذلك، ولكن في مقابل ذلك قد توجد جهات وحيثيّات لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار؛ إذ تنعكس عليَّ أوضاع الشيعة في مختلف أنحاء العالم ومدى ما يمكن أن يكون لفتوى معيّنة من أثر في رفع الحرج عن جملة منهم في جملة من البقاع في الدنيا، أو من أثر في تأليف قلوب من حولهم أو رفع الأذى عنهم.

فعلى سبيل المثال: أنا أعرف كثيراً يا عزيزنا المعظّم عن أوضاع الشيعة في عمان ومسقط وهم يعيشون في كنف الخوارج وفي ظلّهم ويقاسون من البناء على نجاسة هؤلاء الشدائد في حياتهم العمليّة والإحراجات المستمرّة، بل يواجهون

---

(١) أنظر: الفتاوى الواضحة: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

في كثير من الأحيان ردود الفعل وعكس العمل من قبل الآخرين، فإذا تمّ لدى الفقيه الميزان الشرعي للفتوى بالطهارة أليس يدعوه وضع أمثال هؤلاء إلى التصريح بذلك رفعاً للحرج عنهم وحفاظاً على كرامتهم؟! وهكذا الأمر في جملة من المواقع الأُخرى.

وكذلك الحال في الغلاة الذين يمكن تقريبهم نحو التشيّع الحقيقي، ويكون للتعامل معهم على أساس الطهارة أثر في هذا التقريب، أفليس هذا الأثر يدعو الفقيه إلى إيثار الإعلان عمّا تمّ عليه الدليل في نظره بينه وبين الله تعالى؟!

وأتذكّر أنّ شخصاً من أجلّة علماء تبريز ومن المحبّين والمخلصين لنا قد كتب لنا بعد صدور تعليقتنا على منهاج الصالحين يطلب السكوت عن فتوى طهارة أهل الكتاب وتبديل ذلك بالاحتياط. وذكر دامت بركاته أنّ جملة من الأخيار في تبريز تعوّدوا على استخباث أهل الكتاب ونجاستهم، فهم ينقبضون عمّن يقول بالطهارة، وقد كتبت إليه دامت بركاته أنّي أعلم بذلك، ولكنّي أُلاحظ في نفس الوقت الآلاف ممّن يهاجر إلى بلاد أهل الكتاب ويقعون في محنة من ناحية القول بالنجاسة، حتّى حدّثني الثقات أنّ جملة من المتديّنين الذين هاجروا إلى هناك تركوا الصلاة وخرجوا تدريجاً من التديّن رأساً لأنّهم يرون النجاسة محدقة بهم، فيرفعون يدهم عن أصل الفريضة، فلو أوقفني المولى القدير سبحانه وتعالى للحساب بين يديه وقال لي: كيف سبّبت بعدم إبرازك للفتوى التي تراها لانحراف هؤلاء وإحراج الكثير من الناس واستدراجهم إلى المعصية، فماذا سوف أقول؟

إنّني أيّها السيّد الجليل أُعاني نفسيّاً وروحيّاً معاناة شديدة في مثل هذه المواقف، وأخشى كثيراً أن أتصرّف تصرّفاً أُؤثر فيه مصلحتي الخاصّة على

مصلحة الدين، فأنا أعلم أنّ هناك عدداً من الصالحين والمتشرّعة الأبرار قد أخسرهم شخصيّاً بسبب إبراز الفتوى المذكورة التي هي على خلاف المعهود في أذهانهم، وقد يقولون: ما لنا ولهذا الفقيه ولنتركه. ولكنّ هؤلاء إذا قدّر لهم أن تركوني فلن يتركوا الدين، وإنّما يتركوني إلى فقيه آخر، لن يتركوا الصلاة، لن تتهدّد كرامتهم بشيء. إذن فلن يخسرهم الدين، وإنّما أخسرهم أنا شخصيّاً إذا لم يوجد من يشرح لهم واقع الحال ويرفع ما في نفوسهم. وأمّا أُولئك الذين يقعون في ضائقة من القول بالنجاسة ويصيبهم الضعف الديني تجاه ذلك فيتحلّلون تدريجاً من واجباتهم، فإنّهم سيخسرهم الدين رأساً.

وعلم الله أنّي وقفت في لحظات عديدة أُوازن بين الخسارتين، وكانت نفسي أحياناً تقول لي: حافظ على وضعك، ولكن أحسّ من ناحية أُخرى بأنّي بحاجة إلى جواب أمام الله تعالى.

وهكذا تجدون أيّها السيّد الجليل أنّ ما صدر منّا من فتوى لم يكن لمجرّد الرغبة في أن نبرز كلّ ما تمّ الدليل عليه ثبوتاً، وإنّما هو نتيجة معاناة من هذا القبيل، ولأجل الموازنة بين أوضاع الشيعة وحاجاتهم ومتطلّبات ظروفهم في مختلف الأماكن والبقاع، وحفاظاً على جملة من المصالح الدينيّة العامّة ولو بالمجازفة ببعض المصالح الخاصّة. فالاحتياط والتخوّف من أن أُؤثر ذاتي على ديني هو الذي جعلني أقف من حيث الفتوى بالطهارة الموقف الذي ترون، وإنّي أُؤمّل من لطف الله تعالى وحسن رعايته وعلمه بنيّة هذا العبد أن يعصمنا من السلبيّات والمنفيّات التي قد تتولّد من ذلك، ويقيّض من العلماء الصالحين من أمثالكم من يوضح وضعي.

هذا وإنّي أرجو أن لا تنسوني من أدعيتكم الصالحة في مظانّ الإجابة،

كما لا أنساكم إن شاء الله تعالى، وأن لا تبخلوا عليَّ بأيّ إرشاد أو توجيه.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

محمّد باقر الصدر

٨ شعبان ١٣٩٧

هذا من ناحية الملاحظات الدينيّة العامّة، أمّا إذا أحببتم الاطّلاع على الجانب الفقهي من الحكم بالطهارة فيمكنكم مراجعة الجزء الثالث من بحوث في شرح العروة الوثقى[1]، ولا أدري أنّ مؤلّفاتنا في الفقه والأُصول موجودة عند سماحتكم أو لا؟

(١) أُنظر: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٠٣ ـ ٤٠٢.

حول طهارة أهل الكتاب[1]

بسمه تعالى

حضرة سيّدنا المجتهد الأكبر آية الله السيّد محمّد باقر الصدر الموسوي دام ظلّه.

هل أهل الكتاب ـ أعني اليهود والنصارى ـ أنجاس نجاسة عينيّة كما هو المشهور عند الإماميّة؟ فإن كان فتواكم على الطهارة في حقّهم وعلى النجاسة العارضيّة فهل يجب الاحتياط في مقام العمل على فتوى المشهور أم لا؟ أفتونا مأجورين إن شاء الله تعالى، لا زلتم مرجعاً للعلم والدين.

السيّد محمّد علي القاضي الطباطبائي

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ مسألة حكم أهل الكتاب من الكفّار طهارةً ونجاسة قد بحثناها بصورة مفصّلة في الجزء الثالث من بحوثنا في شرح العروة الوثقى[2]، واستعرضنا هناك

---

(١) من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ.

(٢) أنظر: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٠٣ ـ ٤٠٢.

كلّ ما وسعت الطاقة استعراضه من قرائن وأدلّة وشواهد لإثبات النجاسة أو لنفيها، وانتهينا إلى ترجيح الحكم بطهارتهم الذاتيّة.

غير أنّ هذا لا يعني أنّ التعامل معهم من ناحية المساورة سوف تكون على نحو التعامل مع المسلمين؛ وذلك لأنّ غيبة المسلم مطهّرة دون الكافر الكتابي، ومن المعلوم لدى كلّ أحد أنّ كلّ كافر كتابي لا ينفكّ عادةً عن استعمال ومساورة بعض النجاسات من الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير، أو من التخلّي والجنابة بدون استعمال المطهّر الشرعي أو غسل الثياب المتنجّسة بوجه غير مطهّر شرعاً، إلى غير ذلك. فمن علم بوقوع ذلك من الكتابي كان مقتضى هذا نجاسته، ومقتضى الاستصحاب ما دام جارياً بقاء النجاسة، ولا يفيد غياب الكافر الكتابي أو احتمال استعماله للماء أو الظنّ بذلك لأنّ غيبة الكافر لا تطهّره فيجب الاجتناب.

ومن الواضح أنّ هذا متّحد في النتيجة العمليّة في هذه الحالات مع ما عليه المشهور من علمائنا الأخيار قدّس الله أسرارهم من الفتوى بالنجاسة.

هذا، ونسأل المولى سبحانه لكم دوام التأييد والتسديد، ولنا الرشاد والسداد، والله وليّ التوفيق.

محمّد باقر الصدر

٢٤ شعبان ١٣٩٥

حول أسلوب الطالب الجامعي والموظّف في نشر تعاليم الإسلام[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

سماحة آية الله العظمى المرجع الديني السيّد محمّد باقر الصدر دام ظلّه.

ما هو الأُسلوب الذي يجب أن يمارسه الشابّ الجامعي أو الموظّف الإداري لنشر تعاليم الدين الحنيف وبثّ مفاهيم الإسلام؟ وما هي المتطلّبات التي ينبغي للمسلم المعاصر أن يتوفّر عليها في طريق الدعوة إلى الإسلام؟

دولة الكويت ـ الرميثيّة ـ مدرسة فلسطين

السيّد محمّد صادق الموسوي ـ ١٩ صفر ١٣٩٤ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

لا بدّ له ـ إضافة إلى تجسيد الرسالة الإسلاميّة في سلوكه وأخلاقه وعلاقاته ـ أن يستعمل في العمل لأجل رسالته لغة العصر ومناهج الفكر الحديث، ويصبّ المحتوى الإسلامي في إطار هذه اللغة والمنهج، مقارناً بأفكار العصر ومعطيات الحضارة السائدة، ويقوم في نفس الوقت بدور الوسيط بين الجامع

(١) من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ.

الرشيد الذي يحمل رسالة الإسلام والوسط الذي يعيش فيه؛ لأنّ كثيراً من الأوساط لا صلة فعليّة لها بالجوامع، فلا بدّ من همزات وصل تحمل الإشعاع وتمارس عمل إمام الجامع الرشيد في قطاعاتها المختلفة، وتعيد إلى الناس الأمل في قدرة دينهم على تلبية حاجاتهم ومسايرة طموحهم المشروع وحلّ مشاكلهم بالطريقة الفضلى.

محمّد باقر الصدر

ترجمة السيّد إسماعيل الصدر

رضوان الله عليه[1]

كان آيةً في الذكاء والفطنة وحضور الذهن وسرعة الانتقال، ومن الأفذاذ في خلقه وتواضعه وطيب نفسه وطهارة روحه ونقاء ضميره وامتلاء قلبه بالخير والحبّ لجميع الناس. رافقته أكثر من ثلاثين سنة كما يرافق الابن أباه والتلميذ أُستاذه والصديق صديقه والأخ أخاه في النسب وأخاه في الآمال والآلام وفي العلم والسلوك فلم أزدد إلّا إيماناً بنفسه الكبيرة وقلبه العظيم الذي وسع الناس جميعاً بحبّه، ولكنّه لم يستطع أن يسع الهموم الكبيرة التي كان الفقيد يعيشها من أجل دينه وعقيدته ورسالته فسكت هذا القلب الكبير في وقت مبكّر.

كنت أراه وهو في قمّة شبابه منكبّاً على التحصيل والعلم، لا يعرف طعم النوم في الليل إلّا سويعات، ولا شيئاً من الراحة في النهار، مكدوداً باستمرار متنامياً باتّصال، يزداد علماً يوماً بعد يوم، وهو إلى جانب ذلك مكدودٌ في العبادة والالتزامات الدينيّة التي تنمّيه روحيّاً ونفسيّاً، والتي وصل بسببها في السنوات

---

(١) كتبها الشهيد الصدر ﷺ سنة ١٣٩٠ هـ وأرسلها إلى السيّد عبد الله شرف الدين أثناء عمله على تحقيق كتاب (بغية الراغبين) (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ).

الأخيرة من إقامته في النجف الأشرف إلى درجة عالية من الصفاء والروحانيّة. ولا أزال أذكر مرّة كنت أمشي فيها معه فبادرني مخبراً بأنّ حادثة معيّنة سوف تقع عندما نصل إلى النقطة الفلانيّة من الطريق وقد وقعت بالفعل كما أخبر دون أيّ ترقّب مسبق، وأنا أُقدّر أنّ المرحوم كانت له في تلك الفترة من هذه الانفتاحات الروحيّة الشيء الكثير.

ولد في الكاظميّة سنة ١٣٤٠ في شهر رمضان وترعرع في كنف والده وقرأ بعض المقدّمات عليه وقرأ السطوح على جماعة كعمّه الإمام السيّد محمّد جواد الصدر والحجّة الميرزا علي الزنجاني، وبعد أن أكمل السطوح تأهّب للهجرة إلى النجف، وقد بلغ درجة عالية من الفضل أكبر نسبيّاً بكثير من مستوى دراسة السطوح لما يتمتّع به من ذكاء ونبوغ وجدّ، ولا أنسى أنّه ألّف قبل هجرته إلى النجف رسالة في طهارة أهل الكتاب ورسالة في حكم القبلة للمتحيّر وهما رسالتان لا تزالان بخطّه حتّى الآن، وهما تدلّان على نضجٍ علميٍّ ودقّة واستيعاب لا يصل إليه عادة إلّا من طوى مرحلة من بحث الخارج بجدّ وكفاءة، وقد اطّلع وقتئذ على الرسالتين أو على الأُولى منهما فقيه آل يس آية الله الشيخ محمّد رضا آل يس فأُعجب بما اطّلع عليه، وذكر أنّ هذا بوادر الاجتهاد. وحينما هاجر إلى النجف الأشرف حضر بحث فقيه آل يس، وأبحاث آيات الله الشيخ محمّد كاظم الشيرازي والسيّد محسن الحكيم والسيّد عبد الهادي الشيرازي والسيّد أبو القاسم الخوئي والشيخ مرتضى آل يس، وقد أُجيز بإجازة الاجتهاد من آية الله السيّد عبد الهادي الشيرازي وآية الله الشيخ مرتضى آل يس، وكتب آية الله الحكيم بشأنه في جواب جماعة يسألونه عن حاكم شرعي يرجعون إليه في مرافعاتهم يشهد بأنّه حاكمٌ شرعيٌّ نافذ الحكم.

وقد تمخّض عن نتاج فقهيٍّ جليل في تلك الفترة وهو كتابة شرح استدلالي

موسّع لكتاب بلغة الراغبين في فقه آل يس، وهو الرسالة العمليّة لآية الله الإمام الشيخ محمّد رضا آل يس، وقد شرح المرحوم هذا المتن الفقهي في عدّة مجلّدات تربو على آلاف الصفحات وهو شرحٌ يدلّ على مرتبة عالية من الاجتهاد والفقاهة وسعة الاطّلاع وحدّة الذكاء.

وقد شرع في تدريس الخارج وحضر عليه جماعة من الطلبة نصف دورة كاملة من الأُصول الخارج، وقد انقطع تدريسه هذا بهجرته إلى الكاظميّة حوالي سنة ١٣٨٠ حيث أصبح هناك محوراً للعلم والدين ومركزاً لزعامتها الدينيّة، وقد بدأ في الكاظميّة ببحثٍ في التفسير كان يحضره أكثر من مائة من الجامعيّين والمثقّفين، إضافةً إلى تدريساته الأُخرى في الفقه والأُصول لعدد من علماء المنطقة في الكاظميّة وبغداد. وقد ازدهرت الحياة العلميّة وأساليب العمل الديني والتبليغ على يده ازدهاراً كبيراً. وكان يعطي باستمرار لخطّ عمله من روحه وقلبه وجهده ويكلّف نفسه فوق ما تكلّف عادة، فهو المتهجّد والمتعبّد الذي يقبل على عبادته إقبالاً عظيماً، وهو المدرّس الذي يبذل من الجهد في تدريسه الشيء الكثير، وهو المسؤول الديني الذي يمارس مسؤوليّاته ويتفاعل معها بكلّ وجدانه وهمّته. كان ـ علم الله ـ في عناءٍ مستمرّ، ورغم كلّ الأتعاب والجهود كان من أحسن خلق الله استقبالاً للناس ومن أوسعهم صدراً في المعاملة معهم، حتّى اختار الله له جواره قبل سنتين في ستّة ذي الحجّة.

خلّف عدداً كبيراً من المؤلّفات التي تمثّل بمجموعها تركة علميّة من أنفس التركات، وهي كما يلي:

١ ـ شرحٌ فقهيٌّ استدلاليٌّ موسّع لكتاب بلغة الراغبين يحتوي على عدّة مجلّدات، وهو أهمّ إنتاج علميٍّ للمرحوم.

٢ ـ تعليقة على الكفاية في الأُصول ضمّنها آراءه ومناقشاته بصورة

موسّعة.

٣ ـ تعليقة عمليّة على العروة الوثقى مع إشارات إجماليّة إلى الدليل أحياناً.

٤ ـ تعليقة على كتاب التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة قام فيها بإبراز رأي الفقه الجعفري في المسائل التي تعرّض لها الكتاب، طبع منها الجزء الأوّل.

٥ ـ محاضرات في تفسير القرآن طبع منها الجزء الأوّل.

٦ ـ شرح رسالة الحقوق للإمام عليّ بن الحسين.

٧ ـ تقريرات السيّد الخوئي في الأُصول.

٨ ـ تقريرات السيّد الخوئي في الطهارة.

٩ ـ تقريرات السيّد الخوئي في المكاسب.

١٠ ـ رسالة في قاعدة الفراغ والتجاوز.

١١ ـ شرح لكتاب النكاح من العروة الوثقى.

١٢ ـ تعليقة على الجزء الثاني من شرح اللمعة.

١٣ ـ رسالة في حكم التزاحم بين الحجّ والنذر.

١٤ ـ رسالة في تشخيص المدّعي والمنكر.

١٥ ـ رسالة في بيع الصبي وأحكامه.

١٦ ـ رسالة في أسباب اختلاف المجتهدين.

١٧ ـ مستدرك الأعيان، يحتوي على ملاحظات على كتاب أعيان الشيعة.

١٨ ـ تعليقة عمليّة على رسالة بلغة الراغبين.

١٩ ـ تقرير البحث الفقهي للإمام الفقيد الشيخ محمّد رضا آل يس.

٢٠ ـ فوائد في الفقه والأُصول.

٢١ ـ فصل الخطاب في حكم أهل الكتاب.

٢٢ ـ رسالة في معنى العدالة وأُخرى في حدّ الترخّص للمسافر.

٢٣ ـ رسالة في قبلة المتحيّر.

٢٤ ـ رسالة في صلاة الجمعة.

٢٥ ـ رسالة في اللباس المشكوك.

٢٦ ـ رسالة علميّة في فروع العلم الإجمالي.

وللمرحوم ولدان وبنت، والولدان هما السيّد حيدر الصدر والسيد حسين الصدر الذي أقام صلاة الجماعة في صحن الإمامين الكاظمين بعد والده، والبنت هي زوجة السيّد حسين ابن السيّد محمّد هادي الصدر.

تقريظ كتاب (مسند الإمام علي عليه السلام)[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمّد وآله الطاهرين.

وبعد، فإنّ الاهتمام الكبير بما يؤثر عن الإمام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام من نصوص يستمدُّ مبرّره من دوره العظيم في الإسلام الذي يفرض على الأُمّة الاستمداد من معينه والتعرّف على الإسلام من خلال عطائه، ذلك لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينصّب عليّاً مرجعاً أعلى للمسلمين من بعده على الصعيد الاجتماعي فقط، بل نصّبه مرجعاً أعلى على الصعيد الاجتماعي والصعيد الفكري معاً، فهناك مرجعيّتان أُسندتا إلهيّاً ونبويّاً إلى الإمام علي:

إحداهما: المرجعيّة الاجتماعيّة للأُمّة التي تجعل للإمام القيادة الفعليّة للمسلمين في مجالات حياتهم الاجتماعيّة.

والأُخرى: المرجعيّة الفكريّة التشريعيّة للأُمّة التي تجعل من الإمام المصدر الأعلى بعد كتاب الله وسنّة رسوله لكلّ ما يشتمل عليه الإسلام من أحكام وتشريعات وقيم ومفاهيم.

---

(١) للخطيب السيّد حسن القبانچي رحمه الله (من محفوظات أرشيف المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره).

وقد كان أروع تعبير نبويٍّ عن المرجعيّة الأُولى حديث الغدير، وعن المرجعيّة الثانية حديث الثقلين.

ورغم المحاولات التي بُذلت بعد وفاة النبي الأعظم ﷺ لوضع بديل عن الإمام عليّ وأهل البيت في المرجعيّة الفكريّة والتشريعيّة، ورغم الجهود التي أُنفقت من أجل تعيين هذا البديل في الصحابة ككلّ دون تمييز بين عليٍّ وسواه، ظلّت الحقيقةُ واضحةً والحاجة إلى مرجعيّة عليٍّ قائمةً بوصفه المصدر الذي أُمدَّ نبويّاً دون سواه وزُوِّد بكلّ شروط هذه المرجعيّة ومتطلّباتها، وكانت حاجة الكلّ إليه واستغناء الإمام عن الكلّ دليلاً على أنّه الامتداد الحقيقي للنبيّ الكريم في إمامة الكلّ وزعامته على كلّ المستويات.

وعلى هذا الأساس تبرز قيمة المحاولة الموفّقة التي قام بها الخطيب الشهير العلّامة السيّد حسن القبّانجي حفظه الله تعالى ورعاه لاستيعاب ما يؤثر عن الإمام عليّ عليه السلام من نصوص وروايات في هذا الكتاب الجليل الذي يعتبر بوصفه سجلّاً لكلام الإمام من أهمّ مصادر المعرفة الإسلاميّة.

ولا تعني هذه المحاولة الموفّقة أنّ كلّ ما ذكر في هذا الكتاب قد صدر من الإمام عليه السلام حقّاً، بل ليس على هذا الكتاب إلّا أن يجمع ما روي عنه، ويبقى بعد ذلك على من يريد الاستناد إلى شيءٍ من تلك الروايات أن يرجع إلى مقاييس النقد والتمحيص المتّفق عليها بين الفقهاء.

سدّد الله المؤلّف الجليل وأخذ بيده ونفع المؤمنين بجهوده.

والسلام عليه ورحمة الله وبركاته.

١٧ شعبان ١٣٩٢ هـ

محمّد باقر الصدر

تقريظ كتاب (ملحمة أهل البيت عليهم السلام)[١]

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد خلقه وخاتم أنبيائه محمّد وعلى الهداة الميامين من آله الطاهرين.

وبعد ؛ فقد أطلعني جناب العلّامة الجليل الشاعر الألمعي الشيخ عبد المنعم الفرطوسي أدام الله تعالى تأييده وتسديده على جزء من ملحمته الشعريّة الرائعة التي نظم فيها أُصول الدين، وشيئاً مهمّاً من أُسس العقيدة الإسلاميّة، وقسطاً من المعالم العامّة للشريعة الإسلاميّة الغرّاء، كما نظم حياة الرسول الأعظم الشريفة بما حفلت به من آيات باهرات وأمجاد وكرامات وسيرة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام وأضواء من حياتهم وعلومهم وموفور حكمتهم وعطائهم الفكري والروحي، فوجدت الملحمة فريدة في بابها ملأت فراغاً لم يكن قد ملئ حتّى الآن في تراثنا الفكري والأدبي، وقد استطاع الأُستاذ المبدع الذي وضع هذه الملحمة أن يمزج فيها بين جلال العقيدة وقوّة البرهان ونصاعة الاستدلال

---

(١) للشاعر الشيخ عبد المنعم الفرطوسي رحمه الله (ملحمة أهل البيت عليهم السلام ١ : المقدّمة).

ونزاهة العرض ودقّة التصوير من ناحية وبين قوّة الإبداع وزخم الشعور وروعة الشعر وجمال التصوير من ناحية أُخرى، ولئن كانت الملحمة تعبيراً عن أمجاد خير أُمّة أُخرجت للناس ومفاهيمها العامّة وتاريخها العظيم بكلّ ما يحمل من سمات الإبداع والبطولة والإيمان والتضحية والفداء فهي في نفس الوقت تعبير عن مدى القدرات الهائلة في لغة القرآن التي مكّنتها من أن تصوّر كلّ تلك الأمجاد وكلّ ذلك التاريخ الحافل بشعر ملتزم بكلّ ما يفرضه الشعر من التزامات الوزن والقافية ولم يفقد بسبب ذلك روعة الشعر وجماله، وهي بالتالي تجسيد لألمعيّة هذا الشاعر الجليل الذي فجّر تلك القدرات بما أُوتي من نبوغ في الشعر وتضلّع في اللغة وعمق في الولاء وتفقّه في الدين والتاريخ، فجزاه الله تعالى أفضل جزاء المحسنين ونفعه بهذا النتاج الخالد يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلّا من أتى الله بقلبٍ سليم والسلام عليه ورحمة الله وبركاته.

الرابع من شهر رمضان المبارك ١٣٩٧ هـ

محمّد باقر الصدر

التقديم لكتاب (من وحي فلسفتنا)[1]

ليست (فلسفتنا) قصّة كتابٍ فكريٍّ فحسب، ولا قصّة كيانٍ فلسفيٍّ انتظم في سطورٍ وفصولٍ فقط، وإنّما هي إلى ذلك قصّة محنة الإسلام الهائلة التي شاءت الظروف أن يقف فيها الإسلام وجهاً لوجه أمام عدوٍّ ماردٍ يحاربه في كلّ الميادين والمجالات، في المجال العقائدي والفلسفي، وفي المجال الاجتماعي والخلقي.. ويحاول أن يقضي على الإسلام بوصفه القوّة الروحيّة الوحيدة لهذه الأُمّة.

ولم تكن المشكلة أنّ الإسلام واجه عدوّاً صلباً عنيداً، وإنّما المشكلة هي أنّ الإسلام واجه هذا العدوّ الطاغي في وقت منيت الأُمّة فيه بالانخفاض الفكري والروحي إلى أبعد الحدود، ممّا يهدّد كثيراً من أبنائنا بفقدان المناعة الذهنيّة والنفسيّة ضدّ السموم المعادية.

وهكذا قدّر للكثير أن يواجهوا عقيدةً جديدةً في إطارٍ علميٍّ جذّاب تشمل الكون والحياة، وتصبّهما في قالبها المادي الخالص، وتستعين في سبيل سيطرة

(١) للشيخ كاظم الحلفي ﵀ (من وحي فلسفتنا، المقدّمة).

تلك العقيدة وامتلاكها القيادةَ الفكريّةَ بالأدلّة الفلسفيّة والعلميّة المزعومة من ناحية، وبالتضليل والتمويه الفكري وإظهار الفكرة في أشكال مزوّرة من ناحية ثانية، وبألوان الإغراء ومختلف الوعود التي تُكال دون حساب لهذه الملايين من أُمّتنا الإسلاميّة الشقيّة ـ بواقعها الفاسد الذي تعيشه ـ من ناحية ثالثة.

ولا شكّ في أنّ دعوةً فكريّةً تملك كياناً فلسفيّاً وعلميّاً وقدرةً على النفاق والتمويه في المجال الفكري، ووعوداً جذّابة تستهوي أفئدة الناس.. لهي دعوةٌ خطيرةٌ يجب أن يحسب لها ألف حساب. فهي من ناحية كيانها الفلسفي والعلمي تغزو الذهنيّة الفلسفيّة والعلميّة للأُمّة، وتستطيع أن تنفذ إليها.. خصوصاً إذا كانت الذهنيّة مجدبة من كيان عقائدي راسخ. ومن ناحية نفاقها في المعترك الفكري العام، تستطيع أن تلبس تلك العقيدة غير ثوبها، وتعرضها على الأوساط العامة للأُمّة بوصفها نظريّة لا تتعارض مع جذورهم الروحيّة الفكريّة. ومن ناحية وعودها، تستطيع أن تسيّل لعاب كثير ممّن يسلمه فساد الواقع إلى الاستسلام لمحاولة كلّ تغيير.

وهكذا نجد أنّ الخطر يمتدّ من القمّة إلى القاعدة.. من العقل العلمي والفلسفي إلى الناس الذين يطلبون شيئاً من السعادة والاستقرار، فلا يجدونه في واقعهم.

فكان لا بدّ من إحباط كلّ الأساليب التي يملكها العدو، ومكافحته في كلّ الدرجات والمستويات.. في مستوى الوعود التي كان يغري بها الجماهير، وفي مستوى الأوساط التي كان يخدعها بنفاقه ويوهمها بأنّ عقيدته الجديدة لا تتعارض مع دينهم وعقيدتهم، وكذلك أيضاً في المستوى الأعلى على الصعيد الفلسفي والعلمي.

وكان نصيب (فلسفتنا) أنّه أخذ على نفسه ـ أو حاول على أقلّ تقدير ـ أن يصارع العدوّ في أعلى المستويات التي يحارب فيها، بتقديم نظرةٍ فلسفيّةٍ أُخرى عن التفكير والكون والحياة أعمق وأشمل، ودحضِ العقيدة الفلسفيّة التي يقدّمها العدو ومناقشتِها في مختلف أدلّتها الفلسفيّة والعلميّة.

ولم يكن (فلسفتنا) حاجةً شخصيّة أشبعتها، وإنّما كان حاجة أُمّة وحاجة مجتمع يريد أن يسمع صوت الإسلام في إطاره الفلسفيّ الكامل. ولهذا كان المجتمع الذي أعيشه يمدّني كلّه بالروح المعنويّة والهمّة والإرادة، حتّى استطعت أن أُنجز تأليف (فلسفتنا) خلال شهور يعضدني في ذلك الأخ المفدّى العلّامة الجليل السيّد محمّد باقر الحكيم، ويسبغ عليّ العلّامة الجليل شيخنا الجعفري[1] فضلاً بوضع فهرس فنيّ للكتاب، ويتفضل عليَّ كثيرٌ من الإخوان بتوفير مصادر البحث اللازمة لي.

وجاء بعد طبع الكتاب دورُ مؤلّفنا الإسلامي المجاهد صاحب هذا الوحي، الذي أبى إلّا أن يشارك في أهداف (فلسفتنا)، فقرأ الكتاب، ولكن لا كما قرأه كثيرون، بل قرأه ليستوحي منه، ويضع في ضوئه بحوثاً استمدّها منه، أو تفتّح عنها ذهنه على ضوء مطالعته للكتاب. وجمع البحوث في هذا الكتاب القيّم الذي يدلّ على فضل واطّلاع، وحسن تدبّر وعلوّ همّة. وليس غريباً عن مؤلّفنا الجليل أن يكون كذلك، وهو الذي ساهم بحقّ في خضمّ الصراع بين الإسلام والشيوعيّة مساهمةً فكريّةً وعمليّةً لا تتاح إلّا لنوابغ الأفراد أو لأُمّةٍ من الناس مجتمعين.

---

(١) يقصد الشيخ محمّد رضا الجعفري.

أسأل الله تعالى أن يسدّده في جهاده العلمي والفكري، ويأخذ بيده ويريه ثمرات جهوده المشكورة ونتائج مؤلّفاته القيّمة وعياً وفكراً في الأُمّة، وثواباً ونعيماً في الآخرة، ويديمه ذخراً للإسلام ومصدر هداية وتوجيه للمسلمين.

والسلام عليه ورحمة الله وبركاته.

النجف الأشرف

الراجي عفو ربه

محمّد باقر الصدر

التقديم لكتاب (هكذا نبدأ)[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

لئن كان المظهر أضخم من الحقيقة في أكثر الأحايين فقد كان العكس هو الصحيح بالنسبة إلى هذا الكتاب ومصنّفه الكريم الذي اجتمع بي وأنا لا أعرف عنه شيئاً على الإطلاق، فأوحى لي مظهره العامّ، وما تتجلّى فيه من وداعة وحرص على تنفيذ الشرع بالتقدير والإعجاب. وحين حدّثني عن محاولته التي مارسها في هذا الكتاب لم أكن أتصوّر أنّه على مستوى هذه المحاولة الضخمة، ورغب إليَّ أن أقرأ من الكتاب بعض بحوثه وما بدأت بالقراءة في الكتاب حتّى أخذت بحوثه تبرهن على أنّ هذا الشابّ الوادع المؤمن في مستوى المحاولة حقّاً، وأنّ هذه الوداعة تتحوّل على الصعيد الفكري خلال بحوث الكتاب إلى قوّة وصرامة وتوثّب وأنّ ذلك الحرص على تنفيذ الشرع في المظهر العامّ يوازيه حرص فكري لا يقلّ عنه في الروعة والتقدير، وإيمان واعٍ بصير بالإسلام وطريقته في التفكير ومبادئه الكبرى.

ومن حقّ الكتاب أن أقول عنه أنّه وفّق إلى درجة ملحوظة في المحاولة

(١) للأستاذ عبد الغني شكر الشمّري (هكذا نبدأ، المقدّمة).

التي مارسها وهي تبسيط المذاهب والاتّجاهات الفلسفيّة المتعدّدة، ومحاكمتها والتدليل باستمرار على صحّة الموقف الفلسفي الإسلامي، وتفنيد المواقف الفلسفيّة الأُخرى التي تقفها مختلف المدارس المعادية للاتّجاه الإلهي على الصعيد الفلسفي.

وقد دلّل الكتاب في عرضه الموفّق على ما يتمتّع به مصنّفه الكريم من اطّلاع واسع، واستعداد فكري خصب، وجودة ذهن في المناقشة والاستنتاج، ومواهب تؤهّله لأداء رسالته وتعدّه لمستقبل أكبر إن شاء الله تعالى.

ولا شكّ في أنّ هذا الكتاب سدّ فراغاً كنّا أحوج ما نكون إلى سدّه وهو: الفراغ الذي كان المبتدئون وتلامذة المدارس يشكون منه إذ قلّما يجدون ما يتّفق مع مستواهم من البحث الفلسفي الميسّر في الإطار الإسلامي.

وإنّي إذ أُهنّئ العزيز الفاضل الألمعي عبد الغني شكر على نجاحه وتوفيقه في هذه الدراسة الجليلة أتمنّى له مواصلة بحوثه ودراساته والنموّ المتواصل في هذا الخطّ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

النجف الأشرف

محمّد باقر الصدر

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أخبار سقوط غرناطة، واشنطت إيرفنغ، ترجمة د. هاني يحيى نصري، مؤسّسة الانتشار العربي ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠٠ م.

٣ ـ اختيار معرفة الرجال للكشّي، الشيخ الطوسي ﵀، مؤسّسة آل البيت ﵈ لإحياء التراث ـ قم، ١٤٠٤ هـ.

٤ ـ الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، الشيخ المفيد ﵀، دار المفيد، ١٩٩٣ م.

٥ ـ إرشاد القلوب، الحسن بن أبي الحسن الديلمي، الشريف الرضي ـ قم، ١٤١٢ هـ.

٦ ـ الاستيعاب، ابن عبد البرّ، دار الجيل ـ بيروت، ١٤١٢ هـ.

٧ ـ أُسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٨ ـ الأُسس المنطقيّة للاستقراء، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر ﵀ ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤ هـ.

٩ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: علي محمّد البجاوي، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٩٢ م.

١٠ ـ إعلام الورى بأعلام الهدى، الشيخ أبو علي الطبرسي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤ هـ.
١١ ـ أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين العاملي، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ١٤٠٦ هـ.
١٢ ـ اقتصادنا، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر رحمه الله ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤ هـ.
١٣ ـ الأمالي، الشيخ الطوسي رحمه الله، دار الثقافة للنشر، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٤ ـ الإمامة والسياسة، ابن قتيبة الدينوري، دار الأضواء ـ بيروت، ١٩٩٠ م.
١٥ ـ إمتاع الأسماع، تقيّ الدين المقريزي، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ١٩٩٩ م.
١٦ ـ أنساب الأشراف، البلاذري، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٩٦ م.
١٧ ـ بحار الأنوار، المولى محمّد باقر المجلسي رحمه الله، مؤسّسة الوفاء، ط ٤، ١٤٠٤ هـ.
١٨ ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر رحمه الله ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٣ هـ.
١٩ ـ بحوث في علم الأُصول، السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير السيّد محمود الهاشمي، دار الغدير ـ إيران، ط ٢، ١٩٩٦ م.
٢٠ ـ البخلاء، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق أحمد العوامري بك وعلي الجارم بك، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ٢٠٠١ م.
٢١ ـ البداية والنهاية، ابن كثير، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٨٦ م.
٢٢ ـ البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب ـ بيروت.
٢٣ ـ تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، دار النفائس ـ الرياض، ١٩٩٩ م.

٢٤ ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٩٩٣ م.
٢٥ ـ تاريخ بغداد، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلميّة ـ بيروت.
٢٦ ـ تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٥ هـ.
٢٧ ـ تاريخ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب المعروف باليعقوبي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ١٩٩٣ م.
٢٨ ـ تهذيب الأحكام، الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي ﷺ، دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤ هـ.
٢٩ ـ ثقافة الدعوة الإسلاميّة، منشورات حزب الدعوة الإسلاميّة، ط ٢، ١٤٠١هـ.
٣٠ ـ الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، أبو عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب ـ القاهرة، ١٩٨٥ م.
٣١ ـ دراسات في الحكمة والمنهج، السيّد عمّار أبو رغيف، دار الثقلين ـ بيروت، الطبعة الأُولى، ١٩٩٩ م.
٣٢ ـ دراسات في نهج البلاغة، الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، دار الزهراء ـ بيروت، ١٩٧٢ م.
٣٣ ـ دلائل النبوّة، البيهقي، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ١٩٨٥ م.
٣٤ ـ رجال النجاشي (فهرست النجاشي)، الشيخ النجاشي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ١٤١٨ هـ.
٣٥ ـ رسالة الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة، العددان (٣ ـ ٤)، ١٣٨٨ هـ.
٣٦ ـ رسالة الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة، رمضان ـ شوّال / ١٣٨٨ هـ.
٣٧ ـ روضات الجنّات، الميرزا محمّد باقر الموسوي الخوانساري، مكتبة إسماعيليان ـ قم، ١٣٩٠ هـ.

٣٨ ـ السنن الكبرى، البيهقي، دار الفكر ـ بيروت.
٣٩ ـ سيرة الأئمّة الاثني عشر، السيّد هاشم معروف الحسني، منشورات الشريف الرضي ـ قم.
٤٠ ـ شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب، ابن عماد الحنبلي، دار ابن كثير ـ دمشق، ١٩٨٦ م.
٤١ ـ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٤ هـ.
٤٢ ـ صحيح البخاري، البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ١٩٨١ هـ.
٤٣ ـ صحيح مسلم، مسلم النيسابوري، دار الفكر ـ بيروت.
٤٤ ـ الصحيفة السجّاديّة، الإمام زين العابدين عليه السلام، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٢ م.
٤٥ ـ طبقات أعلام الشيعة، نقباء البشر في القرن الرابع عشر، الشيخ آغا بزرك الطهراني، دار المرتضى للنشر ـ مشهد، ١٤٠٤ هـ.
٤٦ ـ العدد القويّة، علي بن يوسف بن مطهّر الحلّي، مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٨ هـ.
٤٧ ـ عوالي اللآلئ، ابن أبي جمهور الأحسائي، منشورات سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم، ١٤٠٥ هـ.
٤٨ ـ الغارات، إبراهيم بن محمّد الثقفي، دار الكتاب، ١٤١٠ هـ.
٤٩ ـ الغيبة، الشيخ الطوسي، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ـ قم، ١٤١١ هـ.
٥٠ ـ الفتاوى الواضحة، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر قدس سره ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٣ هـ.

٥١ ـ فتوح البلدان، البلاذري، مكتبة النهضة المصريّة ـ القاهرة، ١٩٥٦ م.
٥٢ ـ فرائد الأُصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ١٤٢٢ هـ.
٥٣ ـ فلسفتنا، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر ﷺ ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤ هـ.
٥٤ ـ فوائد الأُصول، الميرزا محمّد حسين النائيني، تقرير الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ١٤٢١ هـ.
٥٥ ـ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمّد بن علي بن محمّد الشوكاني، تحقيق عبد الرحمن يحيى المعلمي، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٧ هـ.
٥٦ ـ الكافي، الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني ﷺ، دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥ هـ ش.
٥٧ ـ كشف الغمّة في معرفة الأئمّة، علي بن عيسى الأربلي، مكتبة بني هاشم ـ تبريز، ١٣٨١ هـ.
٥٨ ـ كشف المحجّة لثمرة المهجة، السيّد ابن طاووس، تحقيق الشيخ محمّد الحسّون، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ.
٥٩ ـ كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق ﷺ، دار الكتب الإسلاميّة، ط ٢، قم، ١٣٩٥ هـ.
٦٠ ـ مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن عبد الله القلقشندي، تحقيق عبد الستّار أحمد فراج، عالم الكتب ـ بيروت، بدون تاريخ.

٦١ ـ مباحث الأُصول، تقرير السيّد كاظم الحائري لدروس الشهيد الصدر ﷺ، مكتب الإعلام الإسلامي ومكتب السيّد الحائري، ١٤٠٧ هـ.
٦٢ ـ المبسوط، شمس الدين السرخسي، دار المعرفة ـ بيروت.
٦٣ ـ المبسوط في فقه الإماميّة، الشيخ الطوسي ﷺ، المكتبة المرتضويّة لإحياء آثار الجعفريّة، ١٣٥١ هـ ش.
٦٤ ـ مجلّة (الأضواء)، السنة الأُولى (١٩٦٠ م)، العدد (١٣ ـ ١٤، ٢٠ ـ ٢١)؛ السنة الرابعة (١٩٦٤ م)، العدد (١ ـ ٢، ١٠)؛ السنة الخامسة (١٩٦٥ م)، العدد (٦ ـ ٧).
٦٥ ـ مجلّة (الإيمان)، السنة الثانية (١٩٦٥ م)، العدد (١ ـ ٢)؛ السنة الثالثة، ١٣٨٨ هـ، العدد (٧ ـ ١٠).
٦٦ ـ مجلّة (الثقافة)، السنة الثالثة (١٩٧٣ م)، العدد الأوّل؛ العدد الثالث.
٦٧ ـ مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الأُولى (١٩٦٧ م)، العدد (٣)؛ السنة الثانية (١٩٦٨ م)، العدد (٣ ـ ٤، ٥ ـ ٦، ٧ ـ ٨، ٩ ـ ١٠)؛ السنة الرابعة (١٩٧٠ م)، العدد (١ ـ ٢).
٦٨ ـ مجمع البيان، الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي، دار المعرفة ـ بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٦٩ ـ مجموعة ورّام (بن أبي فارس)، مكتبة الفقيه ـ قم.
٧٠ ـ محاضرات الأُدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، أبو القاسم الحسين بن محمّد بن المفضّل الإصفهاني، تحقيق عمر الطبّاع، دار القلم ـ بيروت، ١٩٩٩ م.
٧١ ـ المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطيّة الأندلسي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمّد، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ١٩٩٣ م.

٧٢ ـ المدرسة القرآنيّة، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر ﵀ ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢١ هـ.
٧٣ ـ مرجعيّة الإمام الحكيم.. نظرة تحليليّة شاملة، خطب وأحاديث ومقالات سماحة آية الله السيّد محمّد باقر الحكيم دام ظلّه، دار الحكمة ـ القسم الثقافي، ١٤٢٤ هـ.
٧٤ ـ مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري ﵀، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث ـ بيروت، ١٤٠٨ هـ.
٧٥ ـ مستدركات أعيان الشيعة، السيّد حسن الأمين، دار التعارف ـ بيروت، ١٩٨٧ م.
٧٦ ـ معاني الأخبار، الشيخ الصدوق، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ١٤٠٣ هـ.
٧٧ ـ المعجم الأوسط، الطبراني، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥ م.
٧٨ ـ المعرفة والتاريخ، أبو يوسف الفسوي، مؤسّسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨١ م.
٧٩ ـ مكارم الأخلاق، رضيّ الدين الطبرسي، منشورات الشريف الرضي ـ قم، ١٤١٢ هـ.
٨٠ ـ ملحمة أهل البيت ﵈، الشيخ عبد المنعم الفرطوسي، دار الزهراء ﵍ ـ بيروت، ١٩٧٧ م.
٨١ ـ من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤١٣ هـ.
٨٢ ـ من وحي فلسفتنا، الشيخ كاظم الحلفي، النجف الأشرف، ١٣٨٠ هـ.
٨٣ ـ منابع القدرة في الدولة الإسلاميّة، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر ﵀ ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢١ هـ.

٨٤ ـ المناقب، ابن شهر آشوب، مؤسّسة العلّامة للنشر ـ قم، ١٣٧٩ هـ.
٨٥ ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأُمم، ابن الجوزي، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢ م.
٨٦ ـ منتهى المقال في أحوال الرجال، أبو علي الحائري، مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ١٤١٦ هـ.
٨٧ ـ منشورات جماعة العلماء في النجف الأشرف، الطبعة الثالثة، ٢٤ شعبان ١٣٧٨.
٨٨ ـ المهرجان العالمي بمولد الإمام بطل الإسلام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في كربلاء، المطبعة الحيدريّة ـ النجف، ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٦٠ م.
٨٩ ـ الموسم الثقافي الثاني لجمعيّة الرابطة الأدبيّة ـ النجف الأشرف، ١٣٨٨ هـ.
٩٠ ـ الموضوعات، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمّد القرشي، تحقيق توفيق حمدان، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ١٩٩٥ م.
٩١ ـ نظريّة العمل السياسي عند الشهيد الصدر، السيّد محمّد باقر الحكيم رحمه الله، مجلّة المنهاج، العدد (١٧).
٩٢ ـ نهج البلاغة، كلمات الإمام عليّ عليه السلام، جمع الشريف الرضي رحمه الله، دار الهجرة ـ قم.
٩٣ ـ نور الأبصار في مناقب آل النبيّ المختار، الشيخ مؤمن الشبلنجي، منشورات الشريف الرضي ـ قم، بدون تاريخ.
٩٤ ـ هكذا نبدأ، عبد الغني شكر، مكتبة التربيّة ـ النجف الأشرف، ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م.
٩٥ ـ وسائل الشيعة لتحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي رحمه الله، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ١٤١٤ هـ.

فهرس الموضوعات

سياسة واجتماع

(٢٤١ ـ ٣٥٢)

الحوزة والمرجعيّة

(٣٥٣ ـ ٤٨٠)

مختارات متفرّقة

(٤٨١ ــ ٥١٠)